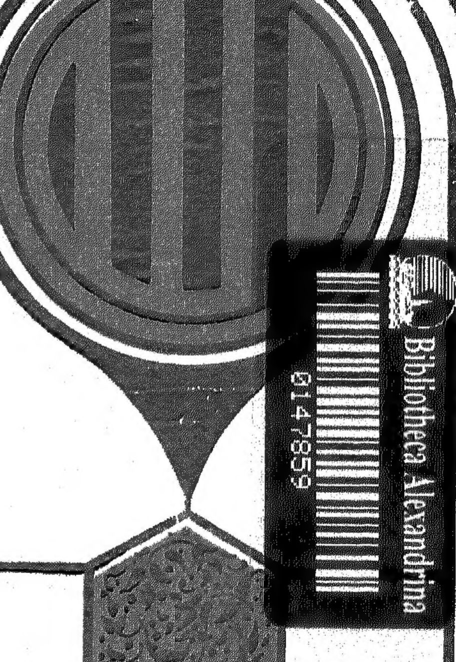
الله والعالم والإنسان

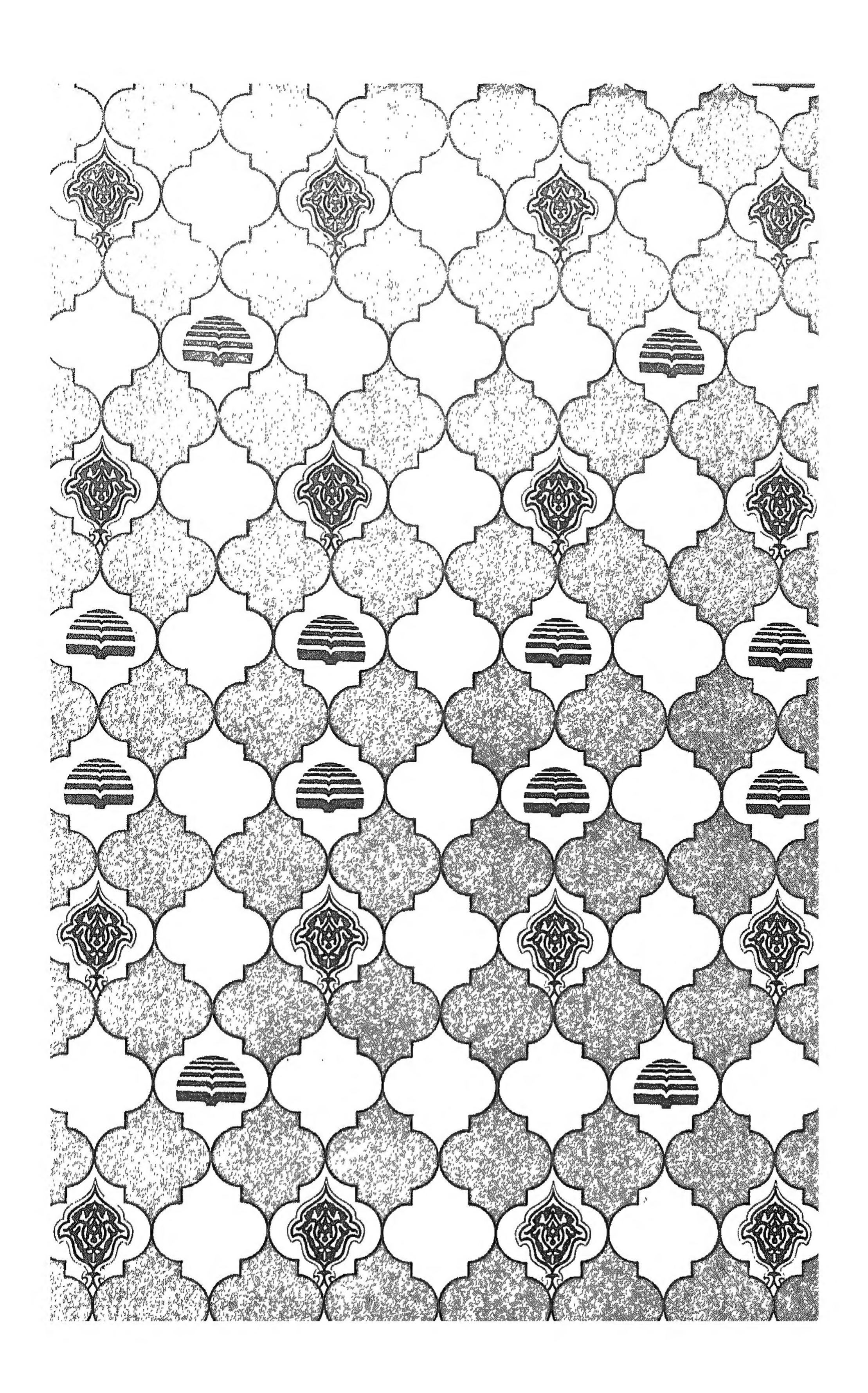
في الفكر الإسلامي

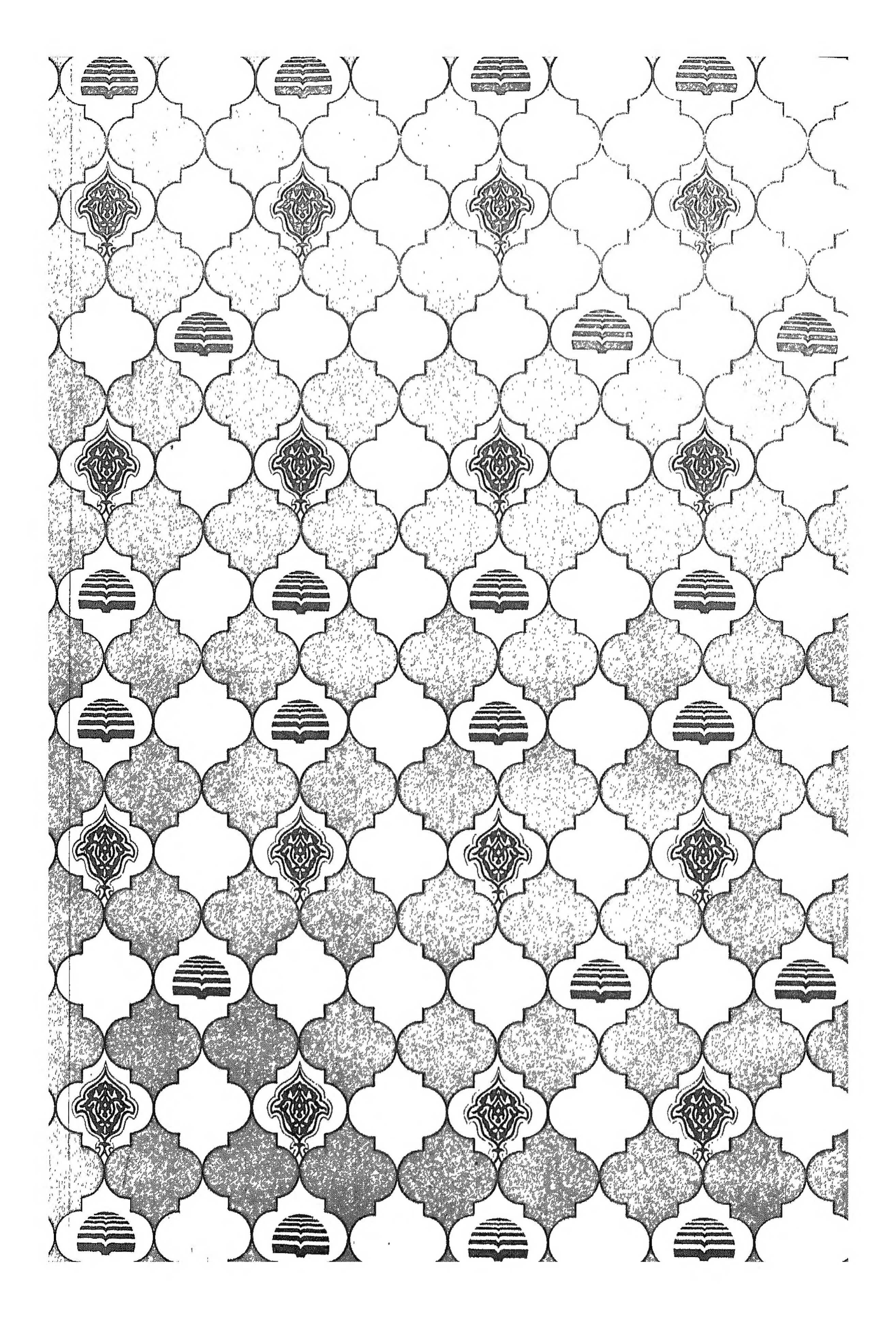


تأليف

دكتور محمد جلال شرف

دار النهضة العربية



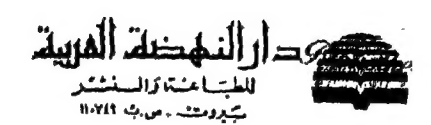


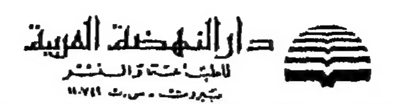
الله
والعالم والإنسان
في الفكر الإسلامي

الله
والعالم والإنسان
في الفكر الإسلامي

دكتور محمد جلال شرف

أستاذ الفلسفة الإسلامية
بجامعتي الاسكندرية وبيروت العربية





* الإدارة: بيروت، شارع مدحت باشا، بناية كريدية، تلفون: ٣٠٣٨١٦/ ٣٠٩٨٣٠/ ٣١٢٢١٣
برقياً: دانهضة، ص.ب ٧٤٩-١١
تلكس: NAHDA 40290 LE
29354 LE

* المكتبة: شارع البستاني، بناية اسكندراني رقم ٣، غربي الجامعة العربية، تلفون: ٣١٦٢٠٢

* المستودع: بئر حسن، تلفون: ٨٣٣١٨٠

الإهداء

إلى

أمي ... وأبي

تخليداً لذكراهما، واعترافاً بفضلهما

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن تاريخ الفلسفة في الإسلام تاريخ طويل وشاق، ولكنه جدير بالنظر والاعتبار لما يحتويه من أفكار ونظريات فلسفية وميتافيزيقية وإلهية وأخلاقية وطبيعية تعبر عن حقيقة الإسلام ديناً وفلسفة، إيماناً وعقلاً، عقيدة أو شريعة وحكمة. والصعوبة أو العقبة الكؤود التي تواجه كل باحث ومؤرخ لهذا الفكر الخصب هي: كيف نؤرخ لظهور ونشأة هذا الفكر في الإسلام؟ لا شك في أن علماء الاستشراق قد جاهدوا واجتهدوا في إخراج هذا الفكر إلى الوجود. وكانت لهم اتجاهاتهم الخاصة التي لا تتسم بالنزاهة والموضوعية أحياناً. فيجب على كل مفكر أن يدقق النظر وأن يفند آراء هؤلاء المستشرقين حتى يرجع الحق إلى نصابه. وقد فصلت القول في هذه النقطة في خاتمة كتابنا هذا. كما يجب أن يرجع إلى أمهات الكتب التي أخرجها لنا فلاسفة الإسلام جميعاً، متكلمون وإشراقيون ومشاؤون.

ولما كان موضوع الكتاب هو «الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي» فقد حرصت كل الحرص على أن يكون منهجي في الدراسة منهجاً موضوعياً تاريخياً مقارناً حتى يأخذ المنهج شكله الصحيح، وحتى لا يتسم بالهوى والغرض والتحيز. كما حرصت على أن يضم الكتاب في فصوله الأربعة شخصيات عدة تمثل الفكر الفلسفي في الإسلام سواء أكان هذا الفكر متمثلاً في علم الكلام أو في الفلسفة المشائية أو الفلسفة الإشراقية. وكان

لزاماً علي وأنا أعالج مثل هذا الموضوع لأول مرة ـ أن أحدد أصالة كل طائفة على حدة من خلال الشخصيات المختلفة الممثلة لهذه الطائفة على أساس من التتابع الزمني. وسوف نلمح من عرضنا هذا، أن التيار المشائي قد دخل إلى الإسلام عن طريق هؤلاء الفلاسفة الذين تأثروا بالثقافات والعناصر الغريبة على الإسلام وبخاصة التراث اليوناني المطعم بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة والفكر الفارسي الغنوصي، ويتمثل هذا التيار المشائي خير تمثيل في كل من الكندي والفارابي وابن سينا. ثم يظهر تيار آخر مهد لظهوره وأعان على قيامه وعمل على نشره في العالم الإسلامي ألا وهو «أبو حامد الغزالي» حجة الإسلام، الذي وقف بالمرصاد للتيار المشائي، ووجه إليه ما في جعبته من سهام النقد الفلسفي، حتى أصبحت فلسفة ابن سينا كفراً وإلحاداً وخروجاً على العقيدة. وكان لهذا الموقف الهدام من جانب الغزالي أثره الفعال فيمن جاءوا بعده سواء أكانوا فلاسفة إشراقيين من أمثال أبي البركات البغدادي والسهروردي المقتول، أو حتى فلاسفة ساروا على نهج ابن سينا، ولكنهم حاولوا التخفيف من التيار المشائي ولو في الظاهر فقط كما هو الحال عند ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

وقد حرصت على أن يكون أساس هذا العرض للفكر الإسلامي الأصيل هو المشكلات الفلسفية الميتافيزيقية التي قام حولها النزاع المستمر، والذي لن ينتهي بين المتكلمين المسلمين الذين تمسكوا بالكتاب والسنة، وأقاموا الدين على أساس من العقل والنقل، فظهر عندهم ما يعرف باسم «فلسفة الدين» التي تمثل ـ بحق ـ الفكر الفلسفي الأصيل في الإسلام، وبين الفلاسفة الإسلاميين المشائين الذين حاولوا ـ قدر المستطاع ـ التوفيق بين الحقيقة التي يصل إليها العقل أو الفلسفة والحكمة، وبين الحقيقة التي جاء بها الوحي والشريعة على لسان الرسل، ولكنهم اتجهوا إلى التراث الفلسفي على حساب الدين والعقيدة مما جعل المتكلمين يقفون لهم بالمرصاد

ويوجهون إليهم كل ما في جعبتهم من سهام النقد الفلسفي، مما كان له أثر كبير في موقف الذين جاءوا بعد ابن سينا في الشرق والغرب العربي.

هذه المشكلات التي قام حولها الخصام والنزاع ـ كما عرضتها في فصول الكتاب الأربعة ـ هي على الترتيب: مشكلة العالم بين القدم والحدوث التي تمثل جانباً هاماً من المشكلات الإلّهية التي خالف فيها المتكلمون الفلاسفة المشائين، معتمدين في ذلك على الكتاب والسنة أولاً، ثم على العقل ثانياً. ولهذا ظهرت عند المتكلمين نظرية فلسفية ميتافيزيقية لعبت دوراً كبيراً في فلسفتهم الطبيعية والإلّهية والأخلاقية، ألا وهي نظرية الجوهر الفرد، أو مذهب الذرة، أو فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، هذه النظرية استغلها المتكلمون المسلمون بطريقة تتفق مع عقيدتهم الدينية. ولا شك في أنها وقفت أمام التيار المشائي الذي أقام فلسفته الصدورية الفيضية على أساس فكرة الواجب والممكن، والوجود والماهية، والصورة والهيولي. والفصل الأول والثاني تنحصر فيهما المشكلة. وقد أوضحت فيهما كيف استطاع الجويني توجيه الغزالي الذي تسلم راية النقد الفلسفي للمشائية الإسلامية، مما كان له أثر كبير فيمن جاءوا بعده من متكلمين وإشراقيين ومشائيين، وكيف حاول هؤلاء جميعاً إرضاء العامة والجمهور المسلم، حتى لا يتهم كل منهم بالكفر والزندقة والإلحاد.

أما المشكلة الثانية: كما يعبر عنها الفصل الثالث ـ فهي مشكلة النفس الإنسانية ومسألة حشر الأجساد. وقد كفر الغزالي المشائين في إنكارهم لحشر الأجساد وعودة الروح إلى الأبدان يوم البعث، وزعمهم أن الثواب والعقاب قائم على الروح دون البدن مما لا يتفق مع ما نادى به الكتاب والسنة. ولقد كان لهذا الموقف عند الغزالي أثره الفعال عند جميع المفكرين وبخاصة ابن رشد الذي ناصر الغزالي على المشائين، وصرح بمقالته دون تحريف وتبديل، وبأن الأرواح تعود إلى مثل الأبدان، لا للأبدان ذاتها.

وقد خالف ابن تيمية حجة الإسلام في هذا الاتجاه الفلسفي عنده. ونادى بعودة الأرواح إلى الأبدان السابقة كما صرح به الشرع وكما يتفق معه العقل في ذلك.

أما المشكلة الثالثة: فهي أهم المشاكل الفلسفية جميعاً والتي يقوم على أساسها كل فكر فلسفي ولا يستغني عنها، بل هي النتيجة الصادقة لمشكلتي العالم والنفس الإنسانية، ألا وهي مشكلة الألوهية ومسألة علم الله للكليات والجزئيات التي تحدد الصلة الحقيقية والمستمرة بين الله والعالم، وتؤكد وجود الله كعلة فاعلية وكمبدأ أول يعني بالعالم كله في مبادئه وجزئياته. وهي المسألة الثالثة التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة المشائين، بل المسألة التي جال فيها الغزالي وصال ضد الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية المحدثة التي انتشرت في نظرية الصدور والفيض المشائية التي تنكر العناية الإلهية والقدرة الربانية التي تفعل ما تشاء، وفي أي وقت تشاء، والتي تجبر الله على إيجاد العالم مباشرة دون روية واختيار، وعلى أساس اتجاه واحد لا يخرج عليه بناء على مبدأ الصدور عندهم وهو «أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد». وقد حوى هذا الفصل الرابع كل الاتجاهات الممكنة التي ظهرت عند المتكلمين والإشراقيين والمشائين نتيجة لهذه الانتقادات المستمرة التي وجهها الغزالي لهذا الفكر المشائي. وإن كان أثر الغزالي واضحاً في مشكلتي العالم والنفس الإنسانية، فإنه كان أكثر وضوحاً وأكثر تأثيراً في مشكلة الألوهية ومسألة علم الله للكليات والجزئيات، وبخاصة عند ابن رشد الذي حاول ـ قدر المستطاع ـ التخلص من التيار المشائي كما هو موجود عند الفارابي وابن سينا، حين قرر التوفيق بين الحكمة والشريعة.

هذه هي المشاكل الفلسفية الثلاث التي تمثل النزاع والخصام المستمر بين المتكلمين المسلمين من ناحية، وبين الفلاسفة الإسلاميين المشائين من ناحية أخرى، ويتوسطهم الفلاسفة الإشراقيون الذين حاولوا التوفيق بين

الطائفتين، وإرضاء كل طائفة على حدة.

هذه المشاكل الثلاث كانت موضوعاً لرسالة الدكتوراه وعنوانها «النقد الفلسفي للمشائية الإسلامية بعد ابن سينا» تحت إشراف أستاذي الجليل الأستاذ الدكتور علي سامي النشار، المعلم الإنسان، وإني معترف بأني مغترف من فضالته، ومسترشد بدلالته من فوائده، ومنتفع بغرائده، ومهتد بآثاره جعله الله ذخراً للعلم والمتعلمين.

كما وأنني لن أنسى مطلقاً فضل العلاّمة الكبير أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة وعميد كلية دار العلوم حيث شارك سيادته مشاركة فعالة في تنقيح الآراء والنظريات الواردة في هذا الكتاب. وقد أفادني كثيراً في اختيار المنهج التاريخي الموضوعي المقارن، فقد تعلمته على يديه في دراساتي العليا بالماجستير والدكتوراه.

ولن أنسى أيضاً هذه الصحبة العزيزة الجمة الفوائد التي أنست بها ألا وهي صحبة أستاذ فاضل من أساتذة كلية الآداب ـ جامعة بغداد، ونابغة من نوابغ الفكر العربي هو الدكتور كامل مصطفى الشيبي الذي أكد وجوده معنا وعضويته في لجنة المناقشة فكرة التعاون العلمي بين الجامعات، وحقق فوائد جمة للدارسين في مجال الفلسفة الإسلامية.

كما وأنني أشكر كل من أسهم في إخراج هذا الكتاب إلى الوجود وبخاصة مكتبة دار النهضة العربية في بيروت.

وبالله وحده التوفيق

الفصل الأول

مشكلة العالم بين القدم والحدوث

مقدمة

أولاً : أبو المعالي الجويني

ثانياً : أبو حامد الغزالي

ثالثاً : أبو البركات البغدادي

رابعاً : ابن طفيل

خامساً : السهروردي المقتول

سادساً : ابن رشد

سابعاً : ابن تيمية

ثامناً : خواجه زاده

مقدمـة

أثارت مسألة قدم العالـم وحدوثـه الخـلاف بين مفـكري الإسـلام، فلاسفة ومتكلمين وإشراقيين، وأقامت ضجة كبرى لا في العالم الإسلامـي فحسب، بل العالمين اليوناني والمسيحي. ولا يجانبني الحق إن قلت بأنها كانت بمثابة فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة. فقد كفر الغزالـي فلاسفـة الإسلام المشائين، وبخاصة ابن سينا، في ثلاث مسائـل رئيسية منهـا هذه المسألة التي نحن بصددها. فقد حاول الغزالي في معظم كتبه، أبطال قولهم بقدم العالم، بل يجعلها المسألة الأولى في كتابه الفذ (تهافت الفلاسفة)[1].

ولا يفوتني هنا أن أذكر اهتمام أمام الحرمين (أبي المعالـي الجوينـي ت سنة ٤٧٨ هـ) بهذه المشكلة، مما كان له أثر كبير في اتجاه وتفكير تلميذه الغزال. فقد تصدرت أهم كتب الجويني هذه العبارة: «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلـوغ أو الحلـم شرعـاً، القصـد إلـى النظـر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم»[2]. بل يجعل الفصل الأول في كتبه الأخرى عن العالم وحدوثه[3]. وكان الباقلاني يجعل الإيمان بحدوث

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٨٦، تحقيق د. سليمان دينا، ط القاهرة ١٩٥٨.

(٢) الجويني: الإرشاد ص ٢، تحقيق وتعليق د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، حط القاهـرة ١٩٥٠.

(٣) (أ) الجويني: الشامل ص ١٩، تحقيق وتعليق هلموت كاربفر، ط القاهرة ١٩٦١.

(ب) الجويني: لمع الأدلة ص ٧٦، تقديم وتحقيق د. فوقية حسين، ط القاهرة ١٩٦٥.

العالم من الواجبات الضرورية الشرعية. وهذا يدل على عظيم خطر هذه المشكلة في العالم الإسلامي حينئذٍ.

وقد شغل ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) بنفس المسألة في معظم كتبه الكلامية والمنطقية من أمثال: (منهاج السنة) و(موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) و (مجموعة الرسائل والمسائل) و (مجموعة التفسير) ثم (الرد على المنطقين) وأخيراً (نقض المنطق). ويضاف إلى هؤلاء جميعاً أبو البركات البغدادي (ت ٥٧٤ هـ) في كتابه (المعتبر) وبخاصة الجزء الثالث وهو في (الحكمة الإلّهية).

وتظهر لنا شخصية فلسفية جديدة لم يكن لها حظ كبير في اعتناء المؤرخين بها، هي شخصية خواجة زادة (مصطفى بن يوسف بن صالح البرساوي الحنفي، ت ٨٩٣ هـ) وقد صنف كتاباً في الفلسفة يعرف باسم (تهافت الفلاسفة) درج فيه على منهاج الغزالي. فهو القائل عن نفسه: (إني معترف بأني مغترف من فضالته، ومسترشد بدلالته من فوائده، ومنتفع بفرائده، ومهتد بآثاره، أي آثار الغزالي)[1]. وقد بحث المشكلة أيضاً من جميع وجوهها.

وقد ظهرت هذه المشكلة كما نعلم، منذ نشأة التفكير الفلسفي عند اليونان. فقد استقر رأي جماهير الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين من اليونان على القول بقدم العالم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله، ومعلولاً له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه، كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان على حد قول الغزالي[2]. ولكنه يحاول استثناء

(١) خواجة زادة: تهافت الفلاسفة ص ٤، ط القاهرة ١٢٠٣ هـ.
(٢) الغزالي تهافت الفلاسفة ص ٨٦.

الفيلسوف اليوناني (أفلاطون) من هذه المجموعة، فيذكر عنه أنه قال بأن العالم مكون ومحدث وهناك من أول كلامه، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له[1].

هذا الحديث يوجهنا إلى القول بأن أفلاطون نادى بحدوث العالم، وهذا ما يؤكده أيضاً الفيلسوف المشائي أبو نصر الفارابي في حديثه عن أفلاطون بأنه ذكر في محاورة طيماوس أن العالم محدث قطعاً، بحيث لا يوجد مجال للشك في هذا. أما عن أرسطو فقد أثار بعض الناس الشكوك حول ما ذهب إليه في هذا المجال. وقد ذهب البعض إلى أن أرسطو ينادي بقدم العالم. ومما دعاهم إلى هذا الظن ما يذكره في كتاب (السماء والعالم) أن الكل ليس له بدء زماني، فيظنون أنه يقول بقدم العالم، ويرى الفارابي أن هذا خطأ[2].

وإذا توخينا الحقيقية فعلينا أن نقرر بأن أرسطو ينادي بقدم العالم وأزلية الحركة، ينكر الخلق، ويجعل وظيفة المحرك الأول الرئيسية هي أن يحدث الدفعة الأولى للوجود[3].

ويؤكد ابن تيمية في كثير من المواضع أن جمهور الفلاسفة يقولون بحدوث هذا العالم، وإنما عرف القول بقدمه من أرسطو ومتبعيه. وقد رأى بنفسه كلام أرسطو في ذلك في (مقالة اللام)، وهي آخر العلم الإلٓهي ومنتهى فلسفته. وقد تكلم على ما ذكره هو وغيره من الفلاسفة، وبين أن ما قاله خالف فيه جمهور الفلاسفة وأساطينهم، وليس معه دليل قط يدل على قدم

---

(١) المصدر السابق: نفس الصحيفة.

(٢) د. علي سامي النشار: الأصول الأفلاطونية، فيدون ص ٢٣٨ ـ ٢٢٩ ط الإسكندرية ١٩٦٥.

(٣) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ـ ٢ ص ٢٠٧، ط الإسكندرية ١٩٦٧.

شيء من العالم، وإنما تدل أدلته على دوام الفاعلية وتوابع ذلك[1].

كل ما سبق يوضح لنا أن أفلاطون نادى بحدوث العالم، أما أرسطو فهو أول من قال بقدم العالم مما كان له أثر كبير في العالم الإسلامي. ويظهر تيار ثالث إلى جانب هذين التيارين الكبيرين. هذا التيار الثالث حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو رمزج فلسفتهما بعناصر شرقية صوفية ذوقية، ويعرف باسم الأفلاطونية المحدثة التي أبدعت نظرية جديدة في مشكلة العالم فتنادى بفكرة الفيض أو الصدور، ومؤداها أن العالم انبثق عن الواحد مباشرة وفاض عنه كما تفيض الأشعة عن الشمس. وقد كان لهذه النظرية نتائج هامة في الفكر الفلسفي الإسلامي وبخاصة عند هؤلاء الذين عرفوا باسم فلاسفة الإسلام المشائين».

ولسنا ننكر ما للفلسفة المشائية الإسلامية من طابع مميز لها، فقد حاولت ـ قدر المستطاع ـ التقرب من العقيدة الدينية، على أساس التوفيق بين الدين والفلسفة ولكنها ـ للأسف ـ كانت أقرب إلى الفلسفة منها إلى الدين مما جعل كثيراً من المتكلمين يقفون لها بالمرصاد ويوجهون إليها كل ما في جعبتهم من سهام النقد الفلسفي.

الكندي:

وأول من يقابلنا في هذه المدرسة المشائية هو الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحق ت ٢٥٢ هـ). ويظهر أصالة الكندي في أنه لا يجاري أفلاطون في خيالاته التي بين بها كيفية خلق العالم في محاورة طيماوس، ولا يستهويه مذهب أرسطو في المادة العاشقة للصورة ولله، ولا يهتم بنظرية الصدور أو الفيض التي نادت بها الأفلاطونية الحديثة، والتي حاولت أن

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص ٢٦٨، ط بمباي ١٩٤٩، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ ص ٩٠، ط القاهرة ١٩٥١.

تقرب المسافة بين الله الواحد المجرد عن المادة وبين العالم المادي الجسماني المتكثر المتغير، فقد ضرب الكندي عن هذا وأمثاله صفحاً، واكتفى بأن يقرر في وضوح تام وصرامة، بأن هذا العالم محدث من لا شيء، في غير زمان ومن غير مادة، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى هي الله، ووجود هذا العالم وبقاؤه مدة، ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلّهية الفاعلة لذلك، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله، لا نعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان أيضاً. ودليل الكندي على حدوث العالم هو الدليل المستند إلى مبدأ التناهي في كل ما هو موجود أو ما قد وجد بالفعل[1].

وفعل الله في العالم يتم ـ في رأي الكندي ـ بوسائط كثيرة. فالأعلى يؤثر فيما دونه، أما المعلول فلا يؤثر في علته النبي هي أرقى منه في مرتبة الوجود وكل ما يقع في الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول، بحيث نستطيع من معرفة العلل، كالأجرام السماوية، أن نعرف المعلول، كالحوادث المستقبلة[2].

هذا الاتجاه في فلسفة الكندي يجعله مخالفاً لأرسطو، وموافقاً للعقيدة الإسلامية وبخاصة آراء المتكلمين في عصره وهم المعتزلة. ولا يعني ذلك مطلقاً أنه لم يكن هناك تيار أجنبي وأثر خارجي في فلسفة الكندي. فلقد انتقل إليه أثر أفلاطون الكبير عن طريق الحرنانية والصابئة. فقد أخذ من الأولى الجانب الأفلاطوني حين اعتقدت أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وبتوحيد الفاعل له أي الله، فتابعهم الكندي على رأيهم هذا[3].

---

(١) د. أبو ريدة: رسائل الكندي جـ ١ ص ٦٣، ط القاهرة ١٩٥٠.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٤٣، ترجمة أبو ريدة ط القاهرة ١٩٥٤.

(٣) د. علي سامي النشار: فيدون ص ٢٣٣.

الفارابي:

وإذا انتقلنا إلى الفيلسوف الثاني في المدرسة المشائية، أبي النصر الفارابي صاحب النزعة الفلسفية الأصيلة بين فلاسفة الإسلام (المتوفى عام ٣٣٩ هـ)، فإننا نرى محاولة صادقة للتوفيق بين أفلاطون الإلّهي وأرسطو الطبيعي، وكان في ذهن الفارابي حينذاك عقيدته الدينية فحاول الانتصار لها، ولكنه لم يوفق ـ إلى حد كبير ـ في تزويج الفلسف بالدين، فاتجه إلى الأفلاطونية المحدثة ينشد ضالته.

فالكل ـ عند الفارابي ـ يصدر عن الله الواحد، وعلمه هو قدرته العظمى ومن تعقله لذاته يصدر العالم، وعلة الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء، بل علمه بما يجب عنه. وعند الله منذ الأزل صور الأشياء ومثلها. ويفيض عنه منذ الأزل مثاله، المسمى الوجود الثاني أو العقل الأول وهو الذي يحرك الفلك الأكبر. وتأتي بعد هذا العقل، عقول الأفلاك الثمانية تباعاً يصدر بعضها عن بعض، وكل واحد منها نوع على حدة. وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية، والعقول التسعة مجتمعة ـ وهي التي تسمى ملائكة السماء ـ هي عبارة عن مرتبة الوجود الثانية. وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال في الإنسان، وهو المسمى أيضاً روح القدس، وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي[1].

من هذه النبذة الوجيزة ندرك موقف الفارابي من مشكلة الصلة بين الله والعالم، ونلمح فيه قوله بقدم العالم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله ومعلولاً له ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وليس تقدم الله على العالم إلا على نحو تقدم العلة على المعلول، أي أنه تقدم بالذات والرتبة وليس تقدماً بالزمان كما أشار الغزالي

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

من قبل. وبهذا يخرج الفارابي على العقيدة الإسلامية المستمدة من الكتاب والسنة.

فأصل العالم في نظر الفارابي، هو الإمكان أو الماهية. وكان تصور هذا الأصل في الذهن مرتبطاً بتصور الواجب الذي لم يسبق بإمكان، فوجود العالم عنده ليس متأخراً بزمان عن واجب الوجود. ويمكن تلخيص هذا الموقف بأن العالم محدث بدون سبق زمان، أو هو قديم بالزمان، وحادث في الوقوع على معنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته. وكل هذا إنما كان لإرضاء الدين والفلسفة على حد سواء.

ولكن الجمع بين قدم العالم قدماً زمانياً وحدوثه حدوثاً ذاتياً، الذي دعا إليه الحرص على الفلسفة والدين معاً، هذا الجمع لا يرضى الفلسفة على حدة ولا الدين على حدة فقلما يجد في هذه العملية، رجل الدين أو رجل الفلسفة وجهة مستقيمة وهدفاً من غير التواء وتعريج. وقد أدى هذا إلى قيام نزاع مستمر بين أصحاب النزعة الفلسفية من ناحية، وأصحاب العقيدة الدينية من ناحية أخرى[١].

ابن سينا:

أما الفيلسوف الثالث في هذه المدرسة وكان علاّمة القوم ورئيسهم، فهو أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا (ت عام ٤٢٨ هـ). وقد سلك في كلامه طريقة أرسطو في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأى فيها رأي أفلاطون والمتقدمين[٢]. وهذا حق، فقد بدأ ابن سينا مشائياً وانتهى أفلاطونياً. بل كان مشائياً مع أفلاطونية محدثة في كتبه الكبيرة

(١) Dr. Ibrahim Madkour, La Place dal Farabi, dono l'ecole philosophique musulmane, p. 106, Paris 1934.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ٤ ص ١٨، ط صبيح القاهرة.

كالإشارات والشفاء، وأفلاطونياً مع أفلاطونية محدثة في رسائله الصغيرة[1]؛

وترجع شهرة ابن سينا، على الرغم من متابعته للفارابي وتأثره به تأثراً كبيراً، إلى ميزته عن سابقه بالوضوح في الشرح واستخلاص المطلوب. بل كانت طريقة ابن سينا أدق، ونظره في الحقائق أغوص، كل هذا جعل ابن سينا على رأس هذه المدرسة المشائية التي حاول كثير من المتكلمين من ناحية، والإشراقيين من ناحية أخرى، دحض آرائها وبيان تهافتها، مع تأثر الأخيرين بفلسفته في بعض نواحيها، وبخاصة النواحي التي كانت فيها لمحات إشراقية.

ويؤمن ابن سينا أيضاً بنظرية الصدور أو الفيض. فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد هو العقل الأول[2]. والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل فبتعقله لعلته يصدر عنه ثان، هو عقل يدبر الفلك الأقصى، وبتعقله لذاته تصدر عنه نفس، يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها. ثم إن العقل الأول ـ من حيث هو ممكن الوجود ـ يصدر عنه جرم الفلك الأقصى. ويستمر الصدور على هذا النحو، فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء: عقل، ونفس، وجسم، ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها. وأخيراً يأتي العقل الفعال؛ وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية والصور الجسمية، والنفوس الإنسانية، وهو يدبر هذه كلها. وهذا الصدور أزلي لا يجوز تصوره على غير ذلك، ومحله الهيولي، والهيولي مجرد إمكان أزلي لجميع الموجودات. والعقل لا يؤثر في الهيولي، فهي الحد الذي يقف

---

(١) د. النشار: فيدون ص ٢٤٥.

(٢) هذا المبدأ الذي أقام عليه ابن سينا صلة الله بالعالم سوف ينال كثيراً من الانتقادات التي وجهها كل من: الجويني والغزالي وأبي البركات البغدادي والسهروردي المقتول وابن رشد وابن تيمية إلى الفلسفة المشائية.

عنده فعل العقل، وهي مبدأ التكثر في الجزئيات كلها[1].

وتمشياً مع العقيدة الدينية حاول ابن سينا التوفيق بين موقف الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وموقف المتكلمين القائلين بحدوثه أي خلقه. فبدأ بتفسير معاني الإيجاد والخلق والصنع والإحداث والتكوين والفعل. فهي تعني «أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن». أي إن هذه الألفاظ تعني وجود الأشياء عن عدم. وأن الأشياء متى وجدت فإنها لا تحتاج بعد ذلك إلى موجدها أي الباري عز وجل. ويوضح ابن سينا ضحالة هذا المأخذ ويرفض القول بالخلق والإحداث والتكوين والصنع على هذا النحو، ويلجأ إلى نظرية جديدة هي وسط بين الفلسفة والكلام ألا وهي نظرية «الإبداع» ليفسر بها الفعل الإلٓهي.

ومعنى الإبداع في نظر ابن سينا هو أن «يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان. وما يتقدمه عدم زماني لم يستغنِ عن متوسط. والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث»[2].

وتفسير هذه العبارة، كما يشرحها نصير الدين الطوسي، أن التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي. والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني. وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه. الإبداع أقدم منهما، ذلك لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين، وكذلك الزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث، ويرجع ذلك لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى، وزمان آخر. وينتج عن هذا أن يكون الإبداع أقرب منهما إلى العلة الأولى فهو أعلى مرتبة منهما[3].

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة... ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٢) ابن سينا: الإرشادات والنبيهات جـ ٣ ص ٥٢٤ - ٥٢٥، تحقيق د. سليمان دينا ط القاهرة ١٩٥٨.

(٣) المصدر السابق: ص ٥٢٥ الهامش.

ولكن القول بالإبداع لا ينفي القول بقدم العالم، فيكون قديماً قدم العلة الأولى أي الذات الإلّهية. فالله في فلسفة ابن سينا، يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية، لا بالزمان، فإنه لم يبدع في زمان سابق ولا يجوز تأخر العالم عن الله بالزمان حتى لا يكون هناك مرجح للشروع في الخلق بعد الامتناع عنه، وحتى لا يحدث تغير في الإرادة الإلّهية. وسوف يوجه كل من الجويني والغزالي وابن تيمية انتقاداتهم لفكرة المرجح هذه.

والواقع أن القول بإيداع العالم عن الله لا في مادة ولا في زمان ووصف العالم بأنه واجب الوجود بغيره، إنما يفسر فكرة الصدور الضروري التي أخذها ابن سينا عن أفلوطين. وهذا الإيجاد الضروري يرجع في النهاية إلى المبدأ الأرسطي القائل بأن العلة متى وجدت وجد المعلول عنها حتماً، دون أن ينقضي زمان ما بين وجود العلة ووجود المعلول[1].

هذه عجالة سريعة عن نشأة مشكلة قدم العالم وحدوثه ماراً بها من العالم اليوناني عبر أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة، إلى العالم الإسلامي متخذة طابعاً خاصاً بها حتى سميت بالفلسفة المشائية الإسلامية. وكان نهاية المطاف عندنا هو رئيس هذه المدرسة، ابن سينا الذي يعتبر في نظر المدرسة الكلامية ملحداً وكافراً ومارقاً على العقيدة الإسلامية النابعة من الكتاب والسنة.

فهذه شهادة ابن تيمية السلفي الكبير تؤكد هذه النظرة السابقة. فيذكر ابن تيمية بمناسبة التساؤل عن العالم حادث أم ليس بحادث: «إن الذي أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله بأن قالوا: نقول العالم محدث، أي معلول لعلة قديمة أزلية أوجبته، فلم يزل معها، وسموا هذا الحدوث

(١) د. محمد علي أبو ريان: الفلسفة الإسلامية، شخصياتها ومذاهبها ص ٥٢٠ ـ ٥٢٢، ضمن كتاب قراءات في الفلسفة، ط الإسكندرية ١٩٦٧.

الذاتي، وغيره الحدوث الزماني، والتعبير بلفظ «الحدوث» عن هذا المعنى لا يعرف عن أحد من أهل اللغات، لا العرب ولا غيرهم، إلا من هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى، والقول بأن العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول أحد من الأنبياء ولا أتباعهم، ولا أمة من الأمم العظيمة، ولا طائفة من الطوائف المشهورة التي اشتهرت مقالاتها في عموم الناس بحيث كان أهل مدينة على هذا القول، وإنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة في الناس، وهذا القول إنما هو معروف عن طائفة من المتفلسفة المليين، كابن سينا وأمثاله، وقد يحكون هذا القول عن أرسطو، وقوله الذي في كتبه: أن العالم قديم، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه، وقيل: أنه محدث، ولم يثبت في كتبه للعالم فاعلاً موجباً له بذاته، وإنما أثبت له علة يتحرك للتشبه بها، ثم جاء الذين أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها، كما جعلها الفارابي وغيره، ثم جعلها بعض الناس آمرة للفلك بالحركة، لكن يتحرك للتشبه بها كما يتحرك العاشق للمعشوق وإن كان لا شعور له ولا قصد، وجعلوه مدبراً بهذا الاعتبار، كما فعل ابن رشد وابن سينا، جعلوه موجباً بالذات لما سواه، وجعلوا ما سواه ممكناً[1].

وننتقل الآن إلى من جاءوا بعد ابن سينا لنرى موقفهم من الفلسفة المشائية الإسلامية سواء أكان موقفاً يتسم بالقبول أو الرفض. فليس من الضروري أن يكون كلمة «النقد» هو إظهار العيوب والمثالب واتخاذ موقف المعارضة الصريحة، بل قد يكون من معانيها أيضاً إظهار المحاسن والمميزات والاتفاق أحياناً أخرى. وسوف يتأكد لنا هذا من عرضنا لمذاهب المتكلمين والفلاسفة والأشراقيين، وهذا أول متكلم أسهم مساهمة فعالة في توطيد العقيدة الإسلامية على أساس من الكتاب والسنة والعقل.

---

(١) ابن تيمية: موافقه صحيح... جـ ١ ص ٧١ - ٧٣.

أولاً ـ أبو المعالي الجويني
إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ)

كان قد تأكد في الأذهان أن الغزالي هو أول من فند آراء الفلاسفة ليدحضها بعد ذلك، وليبين تهافتها، وأنه المقدم في ذلك على من سواه. إلا أننا سوف نرى كيف أن إمام الحرمين قد لعب دوراً كبيراً في هدم النظريات الفلسفية المخالفة للعقيدة الإسلامية، وبخاصة عقيدة أهل السنة والجماعة التي عرضها الإمام مدعمة بالأدلة والبراهين العقلية.

ونذكر هنا بهذه المناسبة، فضل الدكتورة فوقية حسين في عرض فلسفة إمام الحرمين، فقد أعطتنا فرصة طيبة للتعرف على اتجاهات الإمام ومنهجه في الكلاميات: إلا أنها كانت في بعض الأحيان، لا تقارن بين مواقف عديدة للإمام وبين مواقف غيره من الفلاسفة المشائين. وذلك على الرغم من وضوح المعارضة وعدم الاتفاق بين هذه المواقف. وسوف نتبين هذا كله عند الحديث عن مسألة حدوث العالم عند الجويني.

ويجب الإشارة إلى أن موقف الغزالي من مسألة قدم العالم وحدوثه في كتبه الفلسفية والكلامية لن يخرج الموقف في كتبه هذه عما ذكره أستاذه الجويني. وكل ما ينقص إمام الحرمين أنه لم يتعرض للفلاسفة بصراحة ووضوح. ولم يضع النقط على الحروف ليذكر لنا أسماء هؤلاء الفلاسفة كما فعل الغزالي. وربما يرجع ذلك إلى قرب عهد الإمام من فلسفة ابن سينا التي لم تكن قد اشتهرت بعد، ولم يذع صيتها في الأوساط المختلفة.

وعندما يبدأ الجويني في الحديث والإشارة إلى حدوث العالم[1]، فإنه يعطينا تحليلاً فلسفياً طريفاً لبعض المصطلحات التي اصطلح عليها الموحدون كالعالم، والجوهر، والعرض. ثم يتعرض لمعنى الحدوث والقدم مما كان له تأثير كبير في ابن تيمية الذي أتى بعده بقرون عدة.

فالعالم هو كل موجود سوى الله تعالى، عند سلف الأمة. أما عند خلفها (أي الأشاعرة) فالعالم عبارة عن الجواهر والأعراض.

والجوهر يحدده بثلاثة حدود: فهو المتحيز أولاً، وما له حجم ثانياً، وما يقبل العرض ثالثاً.

والعرض هو ما يقوم بالجوهر أو يطرأ عليه، كالألوان والطعوم والروائح والعلوم والقدر، والإرادات الحادثة وأضدادها والحياة والموت، وفي النهاية هو ما يستحيل عليه البقاء[2]. أو هو ما يسمونه أيضاً الأكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وعندما تتجمع هذه الأكوان تحدد مكان الجوهر أو تقدر مكاناً له[3].

ويرى الجويني أن العقل يحتم بالضرورة والبداهة انقسام الموجودات إلى قسمين: موجود حادث، وهو ما لوجوده أول ومفتتح. أما القديم فهو الذي لا أول لوجوده. وهذه القسمة لا زيادة عليها لأنها مستندة إلى نفي وإثبات، وليس بين النفي والإثبات رتبة[4] (أي وسط على حد قول المناطقة) وإذا دققنا النظر في تعريف الجويني للموجود الحادث والقديم (أي الله) لرأينا كيف يتفق هذا تماماً مع تعريف كل من السلف والخلف للعالم

---

(١) الجويني: لمع الأدلة ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٣) الجويني: الإرشاد ١٧.

(٤) الجويني: الشامل ص ٤٦.

فالموجود الحادث ينقسم قسمة بديهية ـ كما يقول الإمام ـ إلى جوهر وعرض فيكون ما سماه السلف كل موجود سوى الله تعالى هو الجواهر والأعراض خصوصاً وأن السلف والخلف قد جعلوا الموجود مسبوقاً بالعدم. كما أن تعريف السلف لا يتعارض مع تعريف الخلف. فطريقة الخلف تقوم أغلبها على تأمل صنع الباري تعالى في خلقه متبعين في ذلك ما دعا إليه القرآن من تأمل وتدبر في صنع الله كي يثبتون حدوث العالم الذي اعتبروه هو كل ما سوى الله. أما طريقة الخلف فإنما تنبىء عن تطور ثقافي حدث في البيئة الإسلامية بعد دخول عناصر فكرية متعددة من دينية وفلسفية ومنذ عصر الترجمات، مما اضطر المسلمين إلى الرد على خصومهم بطرقهم ووسائلهم[1]. ولذلك اعتبر الخلف العالم هو عبارة عن الجواهر والأعراض تمشياً مع مصطلحات الفلسفة.

وإذا كان الجويني يصرح بتقسيم الموجود العيني إلى موجودين مجردين هما الجوهر والعرض، حيث يذهب إلى ضرورة انقسام الحوادث إلى: حادث غير مفتقر إلى المحل وهو الجوهر في اصطلاح المتكلمين، وإلى حادث مفتقر إلى المحل هو العرض[2]. إذا كان ذلك كذلك فإنما يدل على عقلية فلسفية مستقلة، وتدل أيضاً على أن الغرض من هذه القسمة هو تحقيق ما يرمي إليه المتكلم من أقواله في العالم وهو إثبات الحدوث. أي إن القسمة إلى جوهر وعرض إنما هي عبارة عن فرض أراد به إمام الحرمين ـ مع أهل الحق ـ أن يقيم عليه مذهبه في إثبات الحدوث.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يتعرض الجويني لتحليل معنى كلمة «شيء» تحليلاً فلسفياً متفقاً في ذلك ما صار إليه أهل الحق وهم أهل السنة

---

(١) د. فوقية حسين محمود: الجويني إمام الحرمين ص ١٥٢، أعلام العرب ط القاهرة ١٩٦٤.

(٢) الجويني: الشامل ص ٤١.

والجماعة، من التابعين لأبي الحسن الأشعري الآخذين بمذهبه.

فيشير الجويني إلى أن حقيقة الشيء هو الموجود: فكل شيء موجود. وكل موجود شيء. وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود. وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً فاطرد الحد في طرده وعكسه. والمعدوم منتفٍ من كل الوجوه، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه[1]. ومعنى هذه العبارة ومدلولها يؤدي إلى مشاكل ميتافيزيقية هامة في العالم الإسلامي تظهر واضحة عند أبي حنيفة والمعتزلة.

فالموجود عند الجويني، هو فقط الشيء الموجود وليس المعدوم، فما هو كائن شيء، وما ليس بكائن ليس بشيء. فالمعدوم ليس بكائن، إذا العدم لديه لا يمثل أية فكرة، ولا يحوي أي وجود، فهو عدم حق بكل ما تتضمنه هذه العبارة من نفي معنى الوجود. هذا الموقف يجعل الجويني على خلاف تام مع المعتزلة الذين حاول الإمام التدليل على فساد مذهبهم في أن حقيقة الشيء المعلوم وطردوا ذلك وعكسوه وقالوا على مقتضاه: كل معدوم شيء وذات وعين ووصفوه بخصائص أوصاف الأنفس، وزعموا أنه جوهر في عدمه لنفسه، وأن العرض لون أو طعم أو رائحة أو كون. فأثبتوا خصائص الأجناس عدماً كما أثبتوها وجوداً، وناقضوا في أوصاف منها التحيز، فلم يصفوا الجوهر المعدوم بالتحيز[2].

ويقصد الجويني من عرضه هذا لموقف المعتزلة في شيئية المعدوم، أنهم ينكرون قدرة الله على الخلق والاختراع، أو يقصد به ـ كما عرف ذلك عن المعتزلة ـ أنهم يقولون بقدم العالم. فقد ذكر الإسفراييني أن فكرة «المعدوم شيء» هي تصريح بقدم العالم. وحقيقة قولهم هو أنهم قسموا

---

(١) المصدر السابق: ص ٣٤.

(٢) الجويني: الشامل ص ٣٤.

الأشياء إلى موجودة ومعدومة، وأن الأشياء كلها كانت معدومة قبل الوجود، ثم استمدت وجودها عن الله، فمن مادة العدم وجد العالم، والله هو مانح الوجود. ولكن روح مذهب المعتزلة سيوقع حتماً في قدم العدم ومشابهة هذا القدم لقدم المادة عند أرسطو، أو للهيولي المطلقة عند أفلاطون كما ذكره الأستاذ الدكتور علي سامي النشار في كتابه «نشأة الفكر»[1].

وهل يعني أيضاً تعريف الجويني للشيء بأنه هو كل موجود، هل يعني ذلك عنده أن الله شيء، كما حدث ذلك بالفعل عند بعض المتكلمين؟ الواقع أن الله عنده الذي هو موجود أيضاً، ليس شيئاً. فالموجود هو الموجود الحادث الذي يوجد من العدم. والعدم لديه لا يمثل ـ كما قلنا من قبل ـ أية فكرة ولا يحوي أي وجود. فهو عدم محض، والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شيء. والشيء يكون بعد أن كان عدماً. فالله إذن ليس بشيء. ونستطيع وضع هذه المشكلة الفلسفية عند الجويني على هيئة قياس عقلي من الشكل الثاني.

كل شيء كان معدوماً

الله ليس معدوماً

. . . الله ليس بشيء

هذه هي نتائج مذهب إمام الحرمين تعبر بصدق عن مذهب أهل الحق، أهل السنة والجماعة، أكثر من أبي حنيفة النعمان (ت ١٥٠ هـ) أول من أطلق لفظ الشيئية على الله معتمداً في ذلك على الآية القرآنية: **﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله﴾**[2]، ولكن يعود فينزهه بقوله: «وهو لا كالأشياء»

(١) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ٤٩٥ ـ ٤٩٨، ط الإسكندرية ١٩٦٦.

(٢) سورة الأنعام من آية ١٩.

مستنداً على الآية ﴿ليس كمثله شيء﴾[1]، بمعنى أنه شيء لا تدركه الأفهام أو العقول[2].

وإذا دققنا النظر، ولو كانت شاركتنا الدكتورة فوقية حسين في هذا، لرأينا كيف أن تعريف الجويني للشيء بأنه هو الموجود بعد أن لم يكن موجوداً، وبأن العدم لا يمثل لديه أية فكرة ولا يحوي أي نوع من الوجود لرأينا كيف أن هذا التعريف هدم وتحطيم لفكرة الإمكان عند ابن سينا التي بنى عليها كل فلسفته. فلو رجعنا إلى ابن سينا لرأيناه يقول في الإشارات: «كل حادث فقد كان قبل وجود، ممكن الوجود، فكان إمكان وجوده حاصلاً. . . فالحادث يتقدمه قوة، وموضوع[3]. ويشرح نصير الدين الطوسي هذه العبارة على أساس أن كل حادث يكون مسبوقاً بموضوع أو مادة. وكل حادث فهو قبل وجوده: إما ممتنع الوجود وهذا محال، وإما ممكن الوجود وهذا حق، أي له إمكان وجود قبل وجوده»[4]. فعبارة الجويني تؤكد حدوث العالم، وعبارة ابن سينا تؤدي إلى القول بقدم العالم، وشتان ما بين الموقفين. موقف يرى أن الإمكان هو نوع من الوجود أي وجود بالقوة هو موقف ابن سينا. وموقف إمام الحرمين يرى أن جواز الوجود ليس بوجود ولا يعبر عن أية فكرة.

أما عن مشكلة الجوهر الفرد، أو فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، التي أسهم فيها كثيراً إمام الحرمين، فسوف أرجىء الكلام عنها لفصل آخر أتحدث فيه عن الصلة بين هذه المشكلة ومسألة قدم العالم وحدوثه عند المسلمين. وسوف نرى إلى أي مدى يمكن لفكرة الجزء الذي لا يتجزأ، أن تحل مسألة

(١) سورة الشورى من آية ١١.

(٢) د. علي سامي النشار نشأة الفكر. . جـ ١ ص ٢٦٠.

(٣) ابن سينا: الإشارات جـ ٣ ص ٥٠٧ ـ ٥١٣.

(٤) المصدر السابق: ص ٥٠٧ الهامش.

حدوث العالم وتصل بها إلى الاستقرار، وتقف أمام الفلسفة المشائية بقوة وأصالة.

البرهنة على حدوث العالم

إن أهم ما يتميز به مذهب الجويني هو أنه يبحث في العلوم بحسب موضوعات المعرفة، وهي لديه ثلاثة: ما يدرك بالعقل وحده، وما يدرك بالسمع وحده، وما يدرك بالعقل والسمع سوياً وهو المنهج الاستنباطي. ولما كانت مسألة حدوث العالم من أمور العقيدة التي هي أصول الدين، ومن حيث إنها تؤدي إلى إثبات وجود صانع وخالق لهذا العالم الحادث، ولما كان ذلك كذلك، فقد طبق الجويني المنهج الاستنباطي في تناوله لمسألة الحدوث.

أقام الجويني برهنته على حدوث العالم على أساس تقسيم الخلف للعالم إلى جواهر وأعراض. ومن هذا التقسيم خرج الجويني بأصول أربعة بني عليها حدوث العالم هي:

١ ـ ثبوت الأعراض.

٢ ـ حدوث الأعراض.

٣ ـ استحالة تعري الجواهر عن الأعراض.

٤ ـ استحالة حوادث لا أول لها. وهو أهم الأصول الأربعة، ويجب الاعتناء بهذا الركن لأن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة[١].

أولاً ـ ثبوت الأعراض:

الدليل على ثبوت الأعراض هو أن العاقل إذا رأى جوهراً ساكناً، ثم رآه متحركاً، فيدرك أن هناك تفرقة ضرورية بين حالتي السكون والحركة. وهذه التفرقة إما أن ترجع إلى ذات الجوهر وهذا محال. وإما أن ترجع إلى

---

(١) الجويني: الإرشاد ص ٢٥.

معنى زائد على الجوهر، وهذا المعنى الزائد هو العرض الذي يحاول الجويني ثبوته[1].

ويرى الجويني أن طوائف من الملحدة أنكرت هذا الأصل الأول، وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر[2]. وهؤلاء الملحدة هم طوائف من الدهرية ونفاة الصانع[3]. وربما يقصد بهم الجويني الطبيعيين الأول الذين زعموا أن الطبائع الأربعة قديمة، وهي الأرض والماء والهواء والنار. ويستشهد إمام الحرمين على ثبوت الأعراض بآي القرآن ومصطلحات المتكلمين: فاللغة تنبىء بأن العرض ما لا يدوم وقته، وقوله تعالى يدل على ذلك: «تريدون عرض الدنيا»[4]، فوصف الدنيا من حيث إنها كانت دار زوال وانتقال بكونها عرضاً. وقال تعالى مخبراً عن عاد وقد أظلهم العذاب: ﴿**قالوا هذا عارض ممطرنا**﴾[5]، وعنوا بذلك أنه سحابة تساق وستنقشع عنا كالذي عاهدناه في كل سحاب، أما أهل الحق من المتكلمين فقد حدوا العرض بأنه لا يبقى وجوده ويخرج من ذلك الله وصفاته من حيث يجب له البقاء. أو هو الذي يقوم بغيره ولا تندرج فيه صفات الباري سبحانه وتعالى فإنها لا تقوم بغيرها. أو هو ما كان صفة لغيره، والمعتزلة ترفض هذا التعريف وذلك لأن الصفة والوصف يرجعان إلى قول الواصف، وليس العرض صفة لمحله على أصولهم[6].

من هذا نرى استخدام الجويني لمنهج الاستنباط القائم على العقل

---

(1) الجويني: لمع الأدلة ص ٧٨.

(2) الجويني: الإرشاد ص ١٨.

(3) الجويني: الشامل ص ٦٩.

(4) سورة الأنفال: من آية ٦٧.

(5) سورة الأحقاف: من آية ٣٤.

(6) الجويني: الشامل ص ٦٨ ـ ٦٩.

والسمع معاً. فاستشهد بالقرآن أولاً من حيث إنه جانب سمعي لا بد من الاعتماد عليه ثم حاول تحليل معنى العرض على أساس من العقل وأثبت وجوده كمعنى زائد على الجوهر كالحركة والسكون والألوان والطعوم والروائح وغيرها. ولا شك أنه منهج كلامي ممتاز.

ثانياً ـ حدوث الأعراض:

حاول إمام الحرمين بقدر المستطاع أن يكون لنفسه نسقاً فلسفياً متماسكاً غير متناقض. فبعد أن يبرهن على حقيقة الأصل الأول ينتقل منه إلى الأصل الثاني معتمداً على الأصل الأول، وهذا يذكرنا بالمنهج الرياضي الاستنباطي. فبعد أن دلل على ثبوت الأعراض كالحركة والسكون وغيرهما، حاول أن يدلل على أن هذه الأعراض المتضادة تتعاقب على محالها، مما يؤكد أنها طارئة وحيث إنها طارئة فهي حادثة لأنها وجدت. ونعلم حدوث السابق منها، من حيث عدمت، فلو كانت هذه الأعراض قديمة لاستحال عدمها، لأن القدم ينافي العدم، وإن ما ثبت له القدم استحال عليه العدم والزوال[1]، ومعروف أن العرض لا يبقى زمانين.

ويرد الجويني ـ كعادته ـ على من ينكر حدوث الأعراض، ويثبت أن الحركة والسكون اللذين تحدث عنهما يمكن أن يقال عنهما أنهما كانا كامنين في الجوهر وليسا طارئين عليه، فيقول لهم: إننا إذا سلمنا بذلك كان معناه إمكان اجتماع الحركة والسكون في الجوهر، وهذا أمر مستحيل لأنهما ضدان. ثم إذا قبلنا القول بكونهما فهذا يعني تتابعهما في ظهورهما على التوالي والتتابع من صفات الأعراض. وهذا يسوقنا إلى أن الظهور والكمون عرضان بحيث يثبت للحركة عرضان هما الكمون والظهور، وهذا مخالف لأحكام

---

(١) الجويني: لمع الأدلة ص ٧٩.

الأعراض[1]، وذلك لاستحالة قيام العرض بالعرض. وبهذا يثبت الجويني أن الحركة حادثة بعد أن لم تكن، ويبطل القول بالكمون الذي نادى به النظام بمناسبة نظريته في خلق العالم حين ذهب إلى أن الله أكمن بعض الموجودات في بعض، فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أي حدثت لها حركة، وليست هذه الحركة حركة النقلة عنده بل هي مبدأ تغير، وهو يخالف في هذا مذهب المتكلمين. وتنقسم الحركة عند النظام ـ على الرغم من ذلك ـ إلى نوعين: حركة اعتماد في المكان وهي حركة خفية، وحركة نقلة عن المكان وهي حركة ظاهرة[2].

ومذهب إمام الحرمين في حدوث الأعراض هو مذهب أهل السنة والجماعة الذي عبر عنه الإسفراييني بقوله: إن العالم بجميع أركانه وأجسامه، وما يشتمل عليه من أنواع النبات والحيوانات، وجميع الأفعال والأقوال، والاعتقادات كلها مخلوق كائن عن أول حادث بعد أن لم يكن شيئاً، ولا عينا ولا ذاتاً، ولا جوهراً، ولا عرضاً. والدليل على حدوثها ـ وهو الأهم عندنا ـ أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال. وحقيقة التغيرات أن تبطل حالة وتحدث أخرى، فأما الحالة التي حدثت فحدوثها معلوم بالضرورة والمشاهدة. وما كان ضرورياً لم يفتقر إلى الاستدلال عليه، ولا يجوز أن يقال إنها انتقلت من باطن الجسم إلى ظاهره، ويقصد به نظرية النظام في الكمون، لاستحالة الانتقالات على الصفات. وأما الحالة التي بطلت لو كانت قديمة لم تبطل، فبطلانها يدل على حدوثها من حيث أن القديم لا يبطل، وهو ما ذكره الجويني عندنا. وإنما قلنا أن القديم لا يبطل لأن خروج الذات عن صفة واجبة لها في حال محال، لأنها لو جاز خروجها عن تلك الصفة لصارت جائزة الوجود، وما كان واجب الوجود لا يصير جائز

(1) الجويني: الإرشاد ص ٢٠ ـ ٢١.

(2) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ٥٩٥ ـ ٥٩٨.

الوجود، كما أن جائز الوجود لا يصير واجب الوجود بحال لأنهما صفتان متناقضتان. وإذا تقررت هذه الجملة «أن صفات الأجسام مخلوقة» ثبت «أن الأجسام مخلوقة»، لأن ما لا يخلو من الحوادث لا يستحق أن يكون محدثاً، أي خالقاً، وما لا يستحق أن يكون خالقاً كان مخلوقاً مثلها[1].

ثالثاً ـ استحالة تعري الجواهر عن الأعراض:

إن التعريفات التي وضعها الجويني لكثير من المصطلحات الفلسفية كتمهيد للبرهنة على حدوث العالم، هذه التعريفات يستغلها إمام الحرمين في التدليل على الأصول المختلفة، مما يؤكد ما ذكرناه من قبل وهو أن الجويني يستخدم ما يعرف باسم المنهج الرياضي الاستنباطي. فالجواهر عنده لا بد أن تشغل حيزاً لأنها حجم، ولذلك فهي لا تخلو عن كونها مجتمعة أو مفترقة. وكذلك نعلم ببديهة عقولنا استحالة تعري الأجرام عن الاتصاف بالتحرك والسكون واللبث في المحال، والزوال والانتقال، وكل ذلك يوضح استحالة تعري الجواهر عن الأعراض[2]، فالأعراض تتوالى على الجوهر هي وأضدادها، وهذه الأعراض لا تبقى أكثر من وقت واحد كما قلنا ذلك من قبل في الأصل الثاني.

وقد تعرض ابن تيمية لمسألة حدوث العالم عند الجويني وبخاصة فيما يتعلق بالأصل الثالث. فقد نقل عن أبي القاسم الأنصاري ـ شيخ الشهرستاني وتلميذ أبي المعالي ـ أنه لم يجد لمن تقدمه في ذلك مسلكاً سديداً، لا عقلياً ولا سمعياً. واعتبر ذلك بما ذكره أبو المعالي في كتابه الذي يعرف باسم «الإرشاد إلى قواطع الأدلة» وقد ضمنه عيون الأدلة الكلامية التي يسلكها موافقوه، فقد تكلم في مسألة حدوث العالم، واستدل بدليل الأعراض

---

(١) الإسفراييني: التبصير في الدين ص ٩١ ـ ٩٢، ط القاهرة ١٩٤٠.

(٢) الجويني: لمع الأدلة ص ٧٩.

المشهور، وهو أن الجسم لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عنها فهو حادث. وهو الدليل الذي اعتمدت عليه المعتزلة قبله، وهو الذي ذمه الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر، وبين أنه ليس من طرق الأنبياء وأتباعهم، والدليل مبني على إثبات أربع مقدمات. فلما صار إلى المقدمة الثالثة وهي تبين استحالة تعري الجواهر عن الأعراض قال: فالذي صار إليه أهل الحق: أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض ومن جميع أضداده، إن كان له أضداد. وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين، وإن قدر عرض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه[1].

رابعاً ـ استحالة حوادث لا أول لها:

وأخيراً، يصل الجويني إلى أهم الأصول الأربعة، لأنه عن طريقه يبرهن على عدم أزلية الحوادث الذي هو مذهب الدهريين القائلين بأن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله، وكل ولد مسبوق بوالد، وكل زرع مسبوق ببذر، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة[1]. ومعنى ذلك في رأيهم أن هناك خلقاً مستمراً فيما لا يزال منذ القدم، وأن هناك دورات للفلك تسبق الدور الذي نحن فيه ـ فلا بد إذن في رأيهم أن هناك انقضاء لكل دورة، وهذا يعتبر نهاية لها. فلا يوجد إذن حوادث لا نهاية لها، بل إن للموجودات مفتتحاً وأولاً ينفي عنها اللانهائية. فحقيقة كل حادث أن يكون له أول. وفي هذا نقد صريح لفكرة الزمن عند ابن سينا، فالله لم يبدع العالم في زمان سابق. ولا يجوز تأخر العالم عن الله

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ ٢ ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٢) الجويني الإرشاد ص ٢٥.

بالزمان حتى لا يكون هناك مرجح للشروع في الخلق بعد الامتناع عنه. والله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية، لا بالزمان. وهذا كله أساس نظرية الصدور الضروري التي أخذها ابن سينا من أفلوطين.

ويتحدث ابن تيمية عن أهمية هذا الأصل الرابع ويذكر أن هذه الحجة اعتمد عليها أكثر المتكلمين كأبي المعالي ومن قبله وبعده من المعتزلة والأشعرية ويشير هنا إلى أن المتكلمين أخذوا هذه الحجة عن يحيى النحوي وغيره من المتقدمين، وظنوا أن ما لا يتناهى يمتنع أن يكون منقضياً منصرماً، فإن ما انقضى وانصرم فقد تناهى، فكيف يقال: إنه لا نهاية له؟ واشتبه عليهم لفظ «النهاية» لما فيه من الإجمال والاشتباه، فإن الماضي له آخر انتهى إليه، فهو متناه بهذا الاعتبار، فلا نزاع، وبهذا المعنى يقال: إنه انصرم وانقضى وفرغ ونفد، وأما بالمعنى المتنازع فيه فهو أنه لا بداية له: أي لم تزل آحاده متعاقبة[1].

ونتيجة هذه الأصول الأربعة التي عرضها إمام الحرمين عرضاً فلسفياً محكماً فإذا ثبتت الأعراض، وثبت حدوثها، وثبت استحالة تعري الجواهر عنها، وبطل قول الدهري بأن الحوادث لا أول لها، ترتب على ذلك أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة، وما لا يسبق الحادث فهو حادث على الاضطرار، من غير حاجة إلا نظر وفكر[2]. ولما كان العالم عند خلف الأمة عبارة عن الجواهر والأعراض وهي حادثة، كان نتيجة هذا كله أن العالم حادث وهو المطلوب.

وتضيف الدكتورة فوقية حسين إلى هذا الدليل الأول المسمى عندها دليل أهل الحق، دليلاً آخر لإثبات الحدوث عند الجويني على طريقته

---

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ ٢ ص ٢٠٠.

(٢) الجويني: لمع الأدلة ص ٨٠.

الخاصة وسوف نرى كيف أنه لا يخرج مطلقاً على الدليل الأول، وهو مستمد أيضاً من أهل الحق حين عرف سلف الأمة العالم بأنه كل موجود سوى الله تعالى.

فالعالم ـ كما يلمسه الجويني في الواقع المحسوس ـ يضم موجودات أجسامها محدودة، ذات أشكال وأحجام ظاهرة، وهي أعراض ليست بالمعنى الأول من حيث أنها لا حيز لها إلا بالجوهر، بل بمعنى الصفات المتغيرة في الموجودات كاللون والهيئة وغير ذلك مما يدركه المرء فيما حوله من الأجسام[1]. وهذا في الواقع لا يخرج مطلقاً عن تعريف الجويني للعرض في كتابه الإرشاد بأنه ما يقوم بالجوهر أو يطرأ عليه كالألوان والطعوم والروائح وغيرها، فلا معنى حينئذٍ لقول الدكتورة فوقية حسين بأنه يتبع طريقة خاصة به في تعريف العرض. والفارق الوحيد أنه يستخدم كلمة جسم بدلاً من كلمة جوهر في علاقته بالعرض.

والعقل يتبين هذه الصفات المتغيرة في الموجودات، وعندئذٍ يحكم العقل بإمكان تشكلها في غير الصورة التي هي عليها. فجميع الموجودات يسري عليها حكم الجواز، فما سكن منها لم يحل العقل تحركها، وما تحرك لم يحل سكونه، وما صودف مرتفعاً إلى منتهى السمك من الجو، لم يبعد تقدير انخفاضه، وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تداوره نائياً عن مجراه[2].

وإثبات الجواز على الأجسام يجعل القول بوجوبها مستحيلاً. فهذه الموجودات التي تتغير ولا يمكن أن تثبت على حال، لا يصح أن يقضي العقل بأنها واجبة، فهي إذاً ليست بقديمة. والعالم بما فيه من موجودات

---

(١) د. فوقية حسين: الجويني ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢) الجويني: العقيدة النظامية ص ١١، تحقيق الشيخ زاهد الكوثري، ط القاهرة ١٣٦٨ هـ.

مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه، فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال قدمه[1]. أليس في هذا القول ـ ولم تشر الدكتورة فوقية حسين إلى ذلك ـ دحضاً مرة أخرى لنظرية الفيض والصدور الضروري عند المشائين الذين يفرضون على الواحد أن يوجد عنه حتماً واحد هو العقل الأول، والواحد ـ أي الله ـ جواد وكريم فلا بد حتماً، أن تفيض عنه الموجودات فيضاً ضرورياً دون أن يكون هناك نوع من الحرية والاختيار؟!.

أما الجويني فقد أثبت افتقار العالم ـ لأنه جائز ـ إلى فاعل أو صانع له بعد الخلق من حيث أن التغير والتبدل في العالم الخارجي لا يتم من تلقاء نفسه، بل لا بد له من صانع أو مؤثر. صانع العالم هذا، مريد مختار، كان يعلم بوجود العالم منذ الأزل. فعلمه أزلي، مثله في ذلك كمثل غيره من الصفات. فلو لم يكن الصانع القديم مريداً مختاراً، لما استطاع أن يؤثر وجود العالم في هذا الموضوع من الخلاء مثلاً دون ذاك، أو في هذا الوقت الذي حدده له دون وقت آخر، لأن الموجب الذي لا يؤثر يستحيل أن يقتضي شيئاً دون مماثلة[2] أليس في هذا القول رد مقنع على فكرة المرجح عند ابن سينا التي يتباهى بها على المتكلمين، متسائلاً: لم رجح الله خلق العالم في وقت دون وقت آخر! فلا يجوز تأخر العالم عن الله بالزمان حتى لا يكون هناك مرجح للشروع في الخلق بعد الامتناع عنه، وحتى لا يحدث تغير في الإرادة الإلهية.

ففرق كبير بين إمام الحرمين الذي جعل الصانع مريداً مختاراً، يخلق العالم في مكان معين وزمان معين. خلق العالم حسب مشيئته، في الوقت الذي أراده وعلى الوجه الذي ارتضاه. وأنه يعلم أزلاً أن العالم سيوجد،

(١) د. فوقية حسين: الجويني ص ١٨٨.

(٢) الجويني: العقيدة النظامية ص ١٢.

فليس هناك أدنى علاقة افتقار من العالم لله قبل الخلق الذي يرعاه بعد أن يخلقه ويحفظ موجوداته فيجري عليها ما يجري من تبدلات وتغيرات. أما ابن سينا فقد جعل مبدع العالم مجبراً على الإيجاد لا في زمان، ولكن بمجرد تعقل الله لذاته يصدر عنه العقل الأول الذي تبدأ منه الكثرة. فلا حرية ولا اختيار في وقت دون وقت، ولا مكان دون مكان، في نظرية الفيض المشائية الإسلامية.

فشتان ما بين موقف فلاسفة الإسلام المشائين، وموقف إمام الحرمين المعبر عن عقيدة الأشاعرة من أهل السنة والجماعة ممن يقولون بأن الله تعالى قد نبه في كتابه على تحقيق حدوث الأجسام وخلق العالم. ومن على الخليل إبراهيم عليه السلام وألهمه التدليل على ذلك وجعلها سبباً لرفع درجته حيث يقول: «وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين» إلى قوله: «نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم»[1]، استدل بالتغير على حدوث الكواكب والشمس والقمر. ثم إن الله تعالى نبه على هذه الطريقة من الاستدلال والاحتجاج فقال: «إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب»[2] وقال: «وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم»[3]، إلى قوله: **﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾**[4].

---

(١) سورة الأنعام: آية ٧٥، ٨٣.

(٢) سورة آل عمران: آية ١٩٠.

(٣) سورة البقرة: آية ١٦٣.

(٤) سورة البقرة: آية ١٦٤.

ولا بد أن نعلم أن المخلوق لا بد له من خالق، لأن الأجسام لو كانت بأنفسها مع تجانس ذواتها لم تختلف بالصفات والأوقات والأحوال والمحال. فلما اختلفت علمنا أن لها مخصصاً قدم ما قدم، وأخر ما أخر، وخص كل واحد منها بما اختص به من الصفات، لولاه لم يقع الاختصاص في شيء من الأوصاف، لأن الاختصاص بأحد الجائزين يقتضي مخصصاً لولاه لم يقع التخصيص به. وقد نبه الله تعالى على أصل هذه الدلالة بقوله: ﴿**أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون**﴾[1]، معناه أم خلقوا من غير خالق كأنه قال من غير شيء خلقهم لما تقرر من استحالة ثبوت ما ثبت بوصف الخلق من غير خالق خلق، ولا صانع دبر وصنع. ونعلم أيضاً أن خالق الخلق قديم، لأنه لو كان محدثاً لافتقر إلى محدث وهكذا إلى ما لا نهاية وكان يستحيل وجود المخلوق والخالق جميعاً[2].

فإمام الحرمين ـ معبراً عن موقف أهل الحق ـ يثبت الوجود من العدم المحض، ويتميز في ذلك عن غيره من بعض المتكلمين والفلاسفة كما ظهر لنا من المقارنات العديدة بين موقفه وموقف الفلاسفة المشائين الإسلاميين وبخاصة في مسألة قدم العالم وحدوثه، مما كان له أثر كبير في موقف كثير من المتكلمين وحتى بعض الفلاسفة ممن جاءوا بعده.

فإلى تلميذ إمام الحرمين، الملقب بحجة الإسلام، ألا وهو أبو حامد الغزالي لنرى موقفه من هذه المشكلة الميتافيزيقية.

---

(١) سورة الطور: آية ٣٥.

(٢) الإسفراييني: التبصير في الدين ص ٩٢.

ثانياً ـ أبو حامد الغزالي
حجة الإسلام (ت عام ٥٠٥ هـ)

تضاربت الآراء وتباينت حول شخصية الغزالي، وانقسم المؤرخون والمفكرون شيعاً وأحزاباً في تناولهم لآراء حجة الإسلام الموزعة في مصنفاته العديدة. والمتتبع لهؤلاء جميعاً يستطيع حصرهم في ثلاث طوائف: طائفة ناقدة حاقدة تتعامى عن الحقيقة، وطائفة أخرى تابعة مخلصة تتغاضى عن العيوب والمثالب، والثالث التي تتميز بالإنصاف محايدة تتوخى إدراك الحقيقة.

ويجب على كل دارس للفلسفة أن يكون من الصنف الثالث الذي يبنى موقفه على أساس من النزاهة والموضوعية. وربما تعددت هذه الصنوف في موقفها من الغزالي لكثرة مؤلفاته التي لا يستطيع الإنسان حصرها، سواء ما كان له؛ أو ما تطرق إليه الشك في نسبته إليه. ونستطيع الحكم بأن الغزالي درس وقرأ الفلاسفة بروح بالغ الحرية لم يكدره أي اعتبار مفرط فأخرج لنا كتابه «مقاصد الفلاسفة» يعرض فيه آراءهم وأفكارهم ونظرياتهم المنطقية والإلهية والطبيعية، فيمنحها صلابة وصفاء، مما جعل أتباعه يعترضون عليه في ذلك. ولكن الغزالي المنصف، أراد أن تكون هذه الدراسة مقدمة لكتابه الفذ «تهافت الفلاسفة». فمن أراد محاولة نقد الفلسفة، فعليه أن يتفهمها أو يتفحصها بعين ثاقبة وبديهة حاضرة حتى يستطيع الرد عليها ودحضها وبيان تهافتها. ولا شك في أن النقد في حد ذاته يعتبر فلسفة، كل هذا إلى جانب

الكتب المختلفة التي جاءت استجابة لطلاب الحق والمعرفة التي ستقابلنا كثيراً في عرضنا لمذهب الغزالي وفي موقفه من مسألة قدم العالم عند المشائين.

وحتى نتبين أهمية ما أثارته شخصية الغزالي، علينا أن نعرض نماذجاً من هذه الانتقادات التي وجهت إليه، فجاء بعضها تعسفاً وتحاملاً على حجة الإسلام دون أدنى مبرر. فابن سبعين، (توفي عام ٦٦٩ هـ) يصور الغزالي على أنه لسان دون بيان، وصوت دون كلام، تخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد، مرة صوفي، وأخرى فيلسوف، وثالثة أشعري، ورابعة فقيه، وخامسة محير. وإدراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت في التصوف كذلك، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك، ورأى في النفس من الصور المجردة التي تظهر للمتخلق في العزلة. وظنه أن ذلك حق، وأنه حقيقة الوصول: وذلك إنما هو في النفس من حيث هي نفس. والظاهر من هذا الرجل أن صور النفس والعقل المستفاد كانت غايته، وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور، ولكونه عظم التصوف. وهو يعتقد في العقل ما يعتقده الفيثاغوريون، (وسوف نرى حقيقة هذا القول) فإنهم يطلقون العقل على الذي يطلقون النفس، ولا يبحثون عنه بحث غيرهم. وهذا يفهم من كلامه في المعارج العقلية. وفي شرح عجائب القلب عندما قال جميع ذلك لطيفة، يعني العقل والروح والنفس وكذلك في تقسيم الأرواح في «مشكاة الأنوار»، وما أشار إليه في «كيمياء السعادة»، وغير ذلك من كتبه.

وكتابه على أكثر ما يظهر في أكثر كلامه هو رسائل إخوان الصفا (وهذا اتهام خطير يجب التأكد من صحته)، فإنه في الفلسفة ضعيف مثل أصله. وإن كانت الحكماء قبل يطلقون النفس على ما يطلقون العقل، وأن الجواهر الروحانية لا تتنوع ولا تختلف، فهم لا يضيعون الرتب العقلية والعقول

المادية والكلام عليها. والذي أراده الغزالي لا يصح، فإنه أراد بفهمه إطلاق العقل والنفس من التصوف بصناعة القدماء واصطلاحهم. فلا هو خلص التصوف، ولا هو قيل فيه، وهو مع ذلك كله موقوف وقادح بالذي ظهر له عندما جرد نفسه فانفرد، وذلك شيء يصله المحرور ويظفر به بأيسر تناول المغرور، والحق عزيز اعتز عليه، وعلى من ذكر قبل[1] ويقصد بهم ابن سينا والفارابي وابن رشد.

وابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) يأخذ على الغزالي أنه كان يجاري الجمهور في كتبه. ثم هو يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ينتحلها. فمن جملة ما كفر به الفلاسفة مثلاً، إنكارهم لحشر الأجساد، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة. ولكنه عاد فقال في أول كتاب «ميزان العمل» أن هذا اعتقاد الصوفية على القطع. واعتقاده في المنقذ هو اعتقاد الصوفية. والغزالي كثير الرمز والإشارات في كتبه، حتى إنه لا ينتفع بها إلا من وقف عليها أو سمعها منه أو كان معداً لفهمها بالفطرة الفائقة. ويعتذر الغزالي عن ذلك كله بقوله بأن الآراء ثلاثة: رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه، ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد، ورأي يكون بين الإنسان ونفسه. وكان سبب الاضطراب بين الآراء هو هذا[2].

هذا موقف من ينتمي إلى الفلسفة مشائية وإشراقية. أما ابن تيمية وهو من متكلمي الإسلام السلف، فكان متحفظاً ومحايداً. فهو ينتقد الغزالي مبيناً الصواب والخطأ في الآراء مع إيضاح قيمة هذه الآراء، فيمتدحه حين يستوجب المدح، ويذم عندما يرى ذلك واجباً عليه. فيقول عنه: «إن أبا حامد ـ مع فرط ذكائه وتألهه، ومعرفته بالكلام والفلسفة وسلوكه طريق الزهد

(١) د. يحيى هويدي. تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية جـ ١ ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩، ط القاهرة ١٩٦٦.

(٢) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٥٨ ـ ٥٩، تحقيق وتعليق أحمد أمين، ط ١٩٦٦.

والرياضة والتصوف ـ ينتهي في مسائل الإلٓهيات إلى الوقف (وهذا حق) ويحيل في آخره على طريقة أهل الكشف، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث، ومات وهو يشتغل في صحيح البخاري. ولهذا نجد أبا حامد في مناظرته للفلاسفة إنما يبطل طرقهم، ولا يثبت طريقة معينة، بل هو كما قال: «نناظرهم ـ يعني مع كلام الأشعري تارة بكلام المعتزلة وتارةً بكلام الكرامية، وتارةً بطريق الواقفة» وهذه الطريق هي الغالب عليه في منتهى كلامه»[1].

ومن أدق الانتقادات التي وجهت إلى الغزالي هذه العبارة التي نجدها في كتاب «منهاج السنة» لابن تيمية حيث يقول: «وقد بينت تحقيق ما قاله أبو حامد من الصواب الموافق لأصول الإسلام، وخطأ ما خالفه من كلام ابن رشد وغيره من الفلاسفة، وأن ما قالوا من الحق الموافق للكتاب والسنة لا يرد بل يقبل، وما قصر فيه أبو حامد من إفساد أقوالهم الفاسدة فيمكن رده بطريق آخر يعان بها أبو حامد على قصده الصحيح، وإن هذا وذاك إنما استطالوا عليه بما وافقهم عليه من أصول فاسدة، وبما يوجد في كتبه من الكلام الموافق لأصولهم، وجعل هذا وأمثاله ينشدون فيه (وهو قول ابن رشد ذكره في كتابه فصل (المقال):

يوما يمان إذا ما جئت ذا يمن: وإن أتيت معدياً فعدناني.

ولهذا جعلوا كثيراً من كلامه برزخاً بين المسلمين والفلاسفة المشائين، فالمسلم يتفلسف به على طريقة المشائين تفلسف مسلم، والفيلسوف يسلم به إسلام فيلسوف، فلا يكون مسلماً محضاً ولا فيلسوفاً محضاً على طريقة المشائين»[2].

وإنني لا أرى رأي من يعتقد أن الغزالي ـ لسعة اطلاعه وتعدد ألوان

---

(1) ابن تيمية: موافقة صحيح :بـ ١ ص ٩٣ ـ ٩٤.

(2) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ١ ص ٢٥٣، تحقيق د. رشاد سالم، ط القاهرة ١٩٦٦.

ثقافته ـ اختلطت آراؤه الأصلية بمعلوماته الدخيلة، وامتزج في عقله المعقول بالمنقول. وأنه كان يريد أن يتقي شر العامة وبعض ولاة الأمور الضيقي الآفاق، فلم يأل جهداً في أن يبرز خصومته للفلسفة والفلاسفة، وأن يخفي عن العامة بعض آرائه التي تدركها الصفوة[1].

ولكنني أرى أن الغزالي لم يخرج قط على المخطط الإسلامي وبخاصة الاتجاه السني الأشعري. ولم يكن هناك أي تناقض صريح فيما تتضمنه كتبه سواء أكانت للعامة أو للخاصة. فإن ما جاء في كتبه: التهافت، والاقتصاد، والإحياء، والمنقذ، لا يتعارض مطلقاً مع ما جاء في كتبه الأخرى من أمثال: معراج السالكين، ومعارج القدس، والمضنون الكبير والصغير، ومشكاة الأنوار، والمعارف العقلية، وغيرها من الكتب التي اتهم فيها الغزالي.

وقد أتبعت في عرض هذه الكتب ـ لأكون فكرة واضحة عن عقلية الغزالي ـ منهجاً تاريخياً مقارناً إلى حد كبير، وقد خلصت من هذا المنهج ـ الذي لم يتبعه أحد ممن تعرضوا لدراسة الغزالي ـ إلى أنه بعد أن كفر الفلاسفة في ثلاث مسائل كبرى كما يقول هو نفسه: «إن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين، أصلاً يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر. ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين. صنفنا كتاب التهافت. أما المسائل الثلاث، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين، وذلك في قولهم: أن الأجساد لا تحشر وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح، وقولهم: إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات، وقولهم بقدم العالم وأزليته»[2]. بعد هذا كله، فإن كل ما عدا ذلك لا يخالف العقيدة الإسلامية. فإذا وردت عند الغزالي آراء تشبه ما جاء في الفلسفة المشائية، فلا عيب في

(١) د. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين ص ٣٣٠، ط القاهرة ١٩٦١.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٥٢ ـ ١٥٥، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ط القاهرة ١٩٦٢.

ذلك طالما أنها لم تخرج عن المخطط الإسلامي. فلقد كان الغزالي حريصاً كل الحرص في الاستشهاد بالكتاب والسنّة. وكان يجتهد كل الاجتهاد فيما يتعلق بأمور لم يرد عنها شيء في القرآن أو في الحديث. وكان لا يتحاشى الاعتماد على الفلاسفة ـ باختلاف طوائفهم ـ عندما تعوزه الحاجة إلى ذلك، وعندما لا يجد في الكتاب والسنّة ما يسعفه. كل هذا جعل بعض المفكرين يقرر أن الغزالي لم يستطع التخلص من الفلسفة عندما حاول انتقادها وبيان تهافتها. فكانوا يقولون: أبو حامد أمرضه «الشفاء»، وكلامه في مشكاة الأنوار وفي كيمياء السعادة هو قول هؤلاء الفلاسفة المشائين[1]. وكان أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣ هـ) ـ مع تعظيمه لشيخه أبي حامد الغزالي ـ يقول: «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر»[2].

أولاً ـ موقف الغزالي من قدم العالم في كتابه التهافت:

«تهافت الفلاسفة» هو الكتاب الذي جمع فيه حجة الإسلام انتقاداته ورتبها وأوضحها، ولم يجادل الغزالي فيه على طريقة المحامي، وإنما يكافح الآراء الخاصة بالتتابع مستعيناً بجدل قوي حاد. والحق يقال، أن مذهب ابن سينا قد عرف في هذا الكتاب معرفة جيدة، لا يطمع صاحبه في أكثر من ذلك، فقد أبرز فيه إبرازاً ظاهراً. وحاول الغزالي أن يجعل ابن سينا ملحداً في مسألة قدم العالم، وقد نجح في ذلك دون أدنى تحامل على الفيلسوف المشائي. وتعد البرهنة وفن النقاش السكلامي مدينين للغزالي بكمال قوتهما وتمام صورتهما، وتعتبران قسماً من أثره، على حد قول البارون كارادي فو[3].

(١) تيمية: الرد على المنطقين ص ٥١٠ ـ ٥١١، بمباي ١٩٤٩.

(٢) المصدر السابق: ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

(٣) كارادي فو: الغزالي ص ٦٠ ـ ٦١، ترجمة عادل زعيتر ط القاهرة ١٩٥٩.

يحصر الغزالي أدلة المشائين على قدم العالم في أربعة أدلة، ويرد على كل دليل على حدة:

١ ـ استحالة صدور حادث من قديم مطلقاً، وهذا الدليل قائم على فكرة المرجح المشهورة وهو أن العالم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم.

٢ ـ زعمهم بأن العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه بالذات والطبع لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين، والعلة على المعلول، وحركة الشخص على حركة الظل التابع له، وحركة اليد مع حركة الخاتم، فإنها متساوية في الزمان. ولذلك وجب قدم الزمان ووجب معه قدم الحركة والمتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته أي العالم.

٣ ـ تمسكهم بأن وجود العالم ممكن قبل وجوده، وهذا الإمكان لا أول له، أي لم يزل ثابتاً، ولم يزل العالم ممكناً وجوده، ويؤدي إنكار هذا الإمكان الدائم إلى إنكار قدرة الله على إيجاد العالم.

٤ ـ الدليل الرابع في الواقع مستمد من الدليل الثالث[1]، وأصله أن كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه، إذ لا يستغني الحادث عن المادة فلا تكون المادة حادثة، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد وبيان ذلك ـ على حد قول الغزالي ـ هو أن إمكان الوجود وصف إضافي، لا قوام له بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة، فيضاف إليها. وهذا الذي بينه وفسره الغزالي هو

(١) قال الغزالي أول المسألة: هذا الفن من الأدلة ثلاثة، وقد فهم د. سليمان دنيا من ذلك أنه متناقض بإضافته دليلاً رابعاً والحقيقة أن الدليل الرابع قائم أيضاً على فكرة الإمكان التي تقول بوجود مادة قديمة. وربما كان هذا الدليل إلزاماً من الغزالي على المشائين كما سنرى من عرضنا الدليل الرابع: التهافت ص ٨٧، ١١٦، ١١٧.

نفسه شرح نصير الدين الطوسي لعبارة ابن سينا بأن كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان إمكان وجوده حاصلاً. . . فالحادث يتقدمه قوة، وموضوع. هذه القوة أو الموضوع هو المادة عند الطوسي[1]. وهذا يؤكد أمانة الغزالي في عرضه للفلسفة المشائية.

أولاً ـ اعتراض الغزالي على الدليل الأول:

يناقش حجة الإسلام المشائين على أساس عقلي متسائلاً: لماذا ينكر الفلاسفة أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وأنه في الوقت الذي حدث فيه مراد للإرادة القديمة حدث العالم لذلك؟ وقبل وجود العالم كان المريد موجوداً، والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد موجودة، ولم تتجدد إرادة، ولا تتجدد للإرادة نسبة لم تكن. وقد وجد العالم حيث وجد، وعلى الوصف الذي وجد، وفي المكان الذي وجد، بالإرادة. والإرادة صفة ـ كالعلم ـ من شأنها تمييز الشيء عن مثله[2].

وفي هذا الاعتراض يظهر أثر إمام الحرمين واضحاً في قوله بحرية الإرادة الإلّهية التي تخلق العالم في أي وقت تشاء، وفي أي مكان تشاء، وعلى الوجه الذي تشاء، على العكس من نظرية الفيض الضروري عند المشائين الإسلاميين.

ويستمر النقاش المدرسي بين الغزالي والفلاسفة حتى يصل إلى الأصل الرابع عند الجويني وهو استحالة حوادث لا أول لها. ويذكرهم بأصل دليلهم وهو استبعادهم حدوث حادث من قديم حسب اعترافهم

(١) ابن سينا: الإشارات جـ ٣ ص ٥٠٧ الهامش.

(٢) الغزالي: التهافت ص ٩٤ ـ ١٠٠.

بذلك، ويؤكد لهم أن في العالم حوادث جارية ولها أسباب، فإن استندت هذه الحوادث إلى حوادث وهلم جرا إلى غير نهاية، فإن هذا مستحيل ولا يقره عقل. ولو أمكن لاستغنى الفلاسفة عن الاعتراف بوجود صانع أو إثبات واجب وجود تعتمد عليه الممكنات. أما إذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه سلسلتها، فلا بد أن يكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن ـ على أصل الفلاسفة ـ من تجويز صدور حادث من قديم[1]، وهو المطلوب في الرد بهم عليهم.

ثانياً ـ الاعتراض على الدليل الثاني:

وينحصر هذا الاعتراض في مشكلة الزمان: هل هو قديم أم حادث؟ فالزمان عند الغزالي ـ كما هو رأي المتكلمين ـ حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلاً، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان هو أنه سبحانه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم. أي وجود ذاتين فقط. فالتقدم يعني انفراد الباري بالوجود فقط، ولم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات، ولا اعتبار لتقدير شيء ثالث هو الزمان[2]. وهذا التحليل لفكرة التقدم تهدم أصلاً مشكلة علاقة الزمان بالعالم. فالله متقدم على العالم والزمان معاً. لا كما يقول المشاؤون بأن الله متقدم على العالم بالذات والطبع والمرتبة والشرف والمعلولية فقط، لا بالزمان.

ويوجه الغزالي حملته الكبرى إلى نظرية زمن مضى إلى غير نهاية، فعند الغزالي لا يوجد أي فرق منطقي بين مسائل اللانهاية في الزمان وفي المكان. فكما أن الفلاسفة قالوا لا يوجد وراء العالم المشغول بالعالم ملاء ولا خلاء، قال: حجة الإسلام بأنه لا يوجد وراء زمن حياة العالم قبل ولا

(١) المصدر السابق: ص ١٥٠.

(٢) الغزالي: التهافت ١٠٨ ص ١٠٥.

بعد، ولا يوجد خارج العالم امتداد مطلقاً، فالزمان مخلوق كالعالم. ويقول هنا الغزالي مستنتجاً: إن ما نضيفه إلى ما وراء حدود العالم من ناحيتي المكان والزمان ليس ـ في الحقيقة ـ غير وليد خيالنا. ولا يستطيع الخيال أن يمنع نفسه من إطالة الزمان والمكان، غير أنه لا ينبغي للعقل أن يخضع لدواعي الخيال[1]. ولذا فإن الغزالي يكون قد تمثل الزمان والمكان كشرطين أساسيين لممارسة صفتنا التخيلية، أو ممارسة إدراكنا الحسي لحقائق خارجية كما هو الأحرى. ويشهد هذا المفهوم الذي يعبر عنه تكراراً وبقوة بالغة ـ على شجاعته وعمق تفكيره الفلسفي[2]. كما أن هذا التحليل لفكرتي الزمان والمكان يذكرنا بما ذهب إليه الفيلسوف الألماني «كانط» بعد ذلك إلى أن الزمان والمكان هما صورتان أوليتان للحساسية الترنسندنتالية. وهما قوالب فارغة من قوالب العقل تصب فيهما المتمثلات الحسية الخارجية فتتحول إلى ظواهر يمكننا إدراكها حسياً.

ثالثاً ـ الاعتراض على الدليلين الثالث والرابع معاً:

يناقش الغزالي هنا طبيعة الممكن، فيعلن بصراحة أنه ذهني المذهب والإمكان يرد عنده، إلى حكم العقل حيث يقول: «فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه سميناه ممكناً، وإن امتنع سميناه مستحيلاً، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له»[3]. وعلى ذلك يقال أن العالم لم يزل ممكن الحدوث، فلا يستبعد وقت ما إلا ويتصور إحداثه فيه، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان، بل على خلافه. وينكر الغزالي كذلك أن يستدعي الإمكان شيئاً موجوداً يضاف إليه ألا وهو المادة. فهو لا يعترف

(١) المصدر السابق: ص ٩: ١ ـ ١١٥.

(٢) كارادي فو: الغزالي ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٣) الغزالي: التهافت ص ١١٨.

بخارجية المادة التي هي مكان الممكنات. ويتساءل الغزالي: لم يكون الفلاسفة، الذين هم ذهنيون في القضايا الكلية باعتبار هذه القضايا في الذهن، غير ذهنيين فيما يتعلق بالإمكان؟ وهنا يظهر لنا أن الغزالي ينقض فكرة الفلاسفة على وجه محسوس جداً، وذلك لأنه يوجد للقضايا الكلية عند الفلاسفة وجود خارج الذهن خفي لا ريب وذلك في العقل الفعال، ويظهر أن الغزالي الذي هو وضعي أكثر من الفلاسفة بدرجات من بعض الوجوه، ينكر العقل الفعال، فهو لا يعرف عن الأفكار غير ما هو داخل الذهن[1].

ويفترض الغزالي خلق الممكن إرادة، فهي اختيار بين كثير من الممكنات وأن هناك تخصصاً إرادياً يعين جهة وزماناً للعالم كما تشاء، وذلك لأن إرادة الله لا تماثل إرادتنا[2]. وهذا يؤكد عدم صلاحية ما تمسك به الفلاسفة من أن إنكار الإمكان الدائم يؤدي إلى إنكار قدرة الله على إيجاد العالم، كما أنه ينكر أن تكون المادة ـ وهي أساس إمكان العالم ـ قديمة، حتى لا يكون هناك شريك لله تعالى في القدم. وهنا يتضح الفرق الشاسع بين معنى الإمكان عند الغزالي وبين معناه عند ابن سينا والمشائين. فالممكن عند الأول لا يعدو أن يكون مجرد فكرة ذهنية لا تقتضي وجوداً خارجياً يضاف إلى هذا الممكن ولا تستوجب وجود العالم، بينما هو عند الآخرين يعتبر ممكناً وجودياً يقتضي وجود موضوع أو مادة قديمة.

وكنتيجة حتمية لمسألة قدم العالم، تظهر مشكلة أخرى كفرع للأولى في نظر الغزالي، ألا وهي قول الفلاسفة بأبدية العالم. ولكنني أرى أن مسألة أبدية العالم أخطر بكثير جداً في العالم الإسلامي، وأكثر معارضة للعقيدة الدينية من قدم العالم. هذه الخطورة وهذه المعارضة جعلت بعض المتكلمين من أمثال الجهم بن صفوان (قتل عام ١٢٨ هـ) وأبي الهذيل

(١) (٢) كارادي فو: الغزالي ص ٦٣ ـ ٦٦.

العلاف (ت عام ٢٣٥ هـ) يقرران فناء العالم على أساس نهاية الحركة وعدم أزليتها وأبديتها. فالجهم نادى بفناء الخلود وانقطاع حركات أهل الجنة والنار، فهما تفنيان حتى يكون الله سبحانه آخر لا شيء معه، كما كان أولاً لا شيء معه. إذ إن القدم والسرمدية لله وحده، فهو الأول والآخر[1].

أما العلاف فقد ذهب إلى سكون أهل الجنة حيث تنقطع حركاتهم فيسكنون سكوناً دائماً، متلذذين بلذات باقية. وقد بنى هذا القول على أساس أن للأشياء نهاية وكل وجميع وغاية، ولمقدرات الله نهاية، فوجب أن تكون أعمال أهل الجنة منتهية إلى غاية ونهاية. والسبب الفلسفي الذي دعاه إلى ذلك ـ على رأي الشهرستاني ـ هو أنه ألزم في مسألة حدوث العالم بأن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها[2].

أما الغزالي ـ حجة الإسلام ـ فقد فسر موقف الفلاسفة على أساس أن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده ولا فناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك، والأدلة الأربعة التي وردت في الأزلية تنسحب أيضاً على الأبدية، والاعتراض على الأولى كالاعتراض على الأخرى من غير فرق. فالعالم عندهم معلول لعلة أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة. فإذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول. فمنع الحدوث هو بعينه جار في الانقطاع. وكذلك إذا عدم العالم فيكون عدمه بعد وجوده، فيكون له بعد، كما كان له قبل، ففيه إثبات للزمان[3]، الذي ينكر المشاؤون وجوده سابقاً أو لاحقاً للعالم. ويحلل الغزالي فكرة القبلية والبعدية بالنسبة لوجود العالم بأنها في الواقع، نسبة لازمة بالقياس إلينا، بدليل أن لو قدرنا عدم العالم في المستقبل، ثم قدرنا له بعد ذلك

(١) د. النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٢) المصدر السابق ص: ٥٤٤.

(٣) الغزالي: التهافت ص ١٢٢.

وجوداً ثانياً، فعند ذلك نقول: كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الأول أي قبل الخلق، أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود. وآية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي، وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير قبل له، وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه، نظن أنه شيء محقق موجود، هو الزمان[1]. وهذا تحليل فلسفي لمقولة الزمان لا يستطيع المشاؤن تصوره، فلو تصوروه لما قالوا بنظرية الفيض أو بفكرة المرجح، ولآمنوا مع الغزالي بأن العالم محدث في الوقت الذي شاءه الصانع. فالقبلية والبعدية ليست إلا أمراً نسبياً من صنع الوهم والمخيلة.

ويتعرض الغزالي إلى البحث في مسألة هامة عند الفلاسفة تتعلق بفكرة إمكان الوجود الذي لا ينقطع، ويعترف بأن العقل عاجز عن إدراك هذه المسألة. فيقول: «الوجود الممكن يجوز أن يكون وفق الإمكان، إلا أن هذا الدليل لا يقوي، فأنا نحيل أن يكون أزلياً، ولا نحيل أن يكون أبدياً، لو أبقاه الله تعالى أبداً، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً، وأن يكون له أول. ولم يوجب للعالم ـ لا محالة ـ آخر إلا أبو الهذيل العلاف، فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها، فكذلك في المستقبل، وهو فاسد، لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوقاً، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوقاً. وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل، بل نجوز إبقاءه وإفناءه، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن أي البقاء والفناء ـ بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول[2].

وهنا يتضح منهج الغزالي ـ كما ذكرت سابقاً ـ أنه يعتمد على العقل

---

(١) المصدر السابق: ص ١٠٩.

(٢) المصدر السابق: ص ١٢٢.

أحياناً وعلى الشرع أحياناً أخرى. فهو في هذا النص يعيب على العلاف استخدامه للعقل في مسألة تتعلق بالمستقبل الذي لا نستطيع الجزم فيه برأي نهائي، ولكن نجوزه فقط. ففناء العالم وبقاؤه متعلقان بإرادة الله. ولذلك وجب الرجوع إلى الشرع فهو الطريق السليم والملجأ الأمين لمستقبل مجهول.

ولكن بقيت مسألة هامة ترتبط بأبدية العالم، وهي: هل قال الفلاسفة المشاؤون فعلاً بأبدية العالم، كما ثبت قولهم بأزليته وقدمه؟ الواقع أن ابن سينا كان يهمه جداً أن يرضى الفلسفة، فسلم مع أرسطو بالأبدية كما تصورها، مستدلاً على ذلك بأن العلة التامة متى وجدت وجد المعلول قطعاً. فإذا فرض أنها دائمة كان معلولها كذلك. فأبدية العالم كأزليته أمر لا مناص من التسليم به. وفي ذلك يقول ابن سينا: فقد بان لك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن. مع أنه قد بان لك بأن العلة بذاتها تكون موجبة للمعلول. فإن دامت وجبت المعلول دائماً». ويرى ابن سينا علاوة على ذلك كله، أن عالم السموات، وهو القسم الثابت والكامل، باق كما هو منذ الأزل، وأنه لا يجوز عليه التغير أصلاً. بل هو يتابع أرسطو في القول بأبدية المادة التي تتوارد عليها الأنواع. ولا يرى قابلاً للفناء إلا الصور الجزئية المشخصة. وبعبارة أخرى نستطيع القول بأن ابن سينا كان يرى مع أرسطو بأن الدنيا هي منذ الأزل وإلى الأبد[1].

أما الغزالي فيصور هذه النقطة بالذات على طريقته الخاصة: وأما مسلكهم الرابع ـ أي في مسألة أبدية العالم ـ فهو محال. وذلك لأنهم يقولون: إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده، إذا الممكن لا ينقلب مستحيلاً،

(١) حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٤٧ ـ ١٥٠، ط القاهرة ١٩٤٨.

وهو وصف إضافي، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها، فالمواد والأصول لا تنعدم، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها[1].

ولا ينسى الغزالي المبدأ الأساسي في نظرية الصدور المشائية القائل بإن الواحد لا يصدر منه إلا شيء واحد. وأن العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة. ويرى الغزالي أن فكرة الوسائط ما هي إلا تحكمات، وظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان عن منام رآه، لاستدل على سوء مزاجه، أو لو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات، لقيل إنه ترهات، لا تفيد غلبات الظنون». ثم يسأل الفلاسفة في أمر المعلول الأول: هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره؟ فإن كان عين وجوده لم تنشأ عنه كثرة، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود، لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود[2]. ومعنى ذلك أن المشائين إذا كانوا يجعلون العقل الأول مصدراً للكثرة، فالله أحق بذلك وابن تيمية أكثر وضوحاً من الغزالي في هذه الناحية بالذات، كما سنرى فيما بعد.

ثم يسألهم عن تعقل المعلول الأول لمبدئه: هل هو عين وجوده، وعين عقله نفسه أم لا، فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته (هذه العبارة وردت في كتاب المضنون به على غير أهله[3]، فاتهم الغزالي بأنه يقول بقدم العالم) ويعقل غيره، وكذلك الأمر في عقل المعلول الأول لمبدئه إن كان بعلة فلا علة إلا المبدأ الأول، وهو واحد، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد، هو ذات

(١) الغزالي: التهافت ص ١٢٣.
(٢) المصدر السابق: ص ١٤٤.
(٣) الغزالي: المضنون به على غير أهله ص ٤، ط القاهرة ١٣٠٣ هـ.

المعلول الأول، وقد صدر، فكيف صدر الثاني. وإن كان بلا علة جاز أن يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة[1]. والغزالي هنا يرد بهم عليهم، فإن كان مبدؤهم هو أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد، فكيف صدر إذن عن العقل الأول كثرة، فهذا تناقض في مذهبهم. وابن تيمية أيضاً في هذه النقطة أوضح من الغزالي كما سنرى.

وهكذا يمضي الغزالي في الإلزام، بل هو يقول أن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالتربيع في المعلول الأول فيزيدوا قوله أنه ممكن الوجود بذاته، أو بالتخميس فيزيدوا القول بإنه واجب الوجود بغيره، مما هو تعمق في الهوس. والتثليث لا يكفي (أي عقل ونفس فلك وجرم) لأن جرم السماء الأولى لزم عندهم من معنى واحد من ذات المعلول الأول (وهو كونه ممكن الوجود)، ولكن في جرم السماء تركيباً، فهو مركب من هيولي وصورة، فلا بد لكل منهما من مبدأ. وكذلك المعلول الثاني صدر عنه فلك الكواكب وهي كثيرة جداً، ومختلفة من وجوه شتى، فلماذا لا يجوز إذن القول بإن الموجودات كلها ـ على كثرتها ـ صدرت من المعلول الأول، أو بالأحرى من واجب الوجود[2].

وأخيراً، يسخر الغزالي من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول قد صدر عنه عقل ونفس وجرم على أنحاء ثلاث، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود، وهو يعقل ذاته، ويعقل صانعه، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس فلك؟! وإذا قيل هذا في إنسان سخر منه، وكذلك ينبغي أن يسخر منه إذا قيل في غيره، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف الممكنات. ثم يقول الغزالي متعجباً من الفلاسفة: «فلست أدري

(١) الغزالي: التهافت ص ١٤٥ ـ ١٤٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع، فضلاً عن العقلاء الذين يشققون الشعر بزعمهم في المعقولات»[1].

ثانياً ـ حدوث العالم عند الغزالي في مؤلفاته الكلامية:

بعد أن أبطل الغزالي أدلة الفلاسفة على قدم العالم وأبديته، رأى من الواجب عليه أن يحفظ عقيدة المسلمين عن تشويش المبتدعة، ومن هذه العقائد مسألة حدوث العالم. عندئذٍ، وضع هذه المسألة في كتبه الكلامية وضعاً لا يرقي إليه الشك، وأوضحها بطريق لا غموض فيه. وكان منهجه في ذلك هو منهج أهل السنة والجماعة وبخاصة الأشاعرة.

فأول كتاب يقابلنا هنا هو كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد». ويقرر الغزالي أنه إذا نظر في العالم، لم ينظر فيه من حيث إنه عالم وجسم وسماء وأرض، بل من حيث إنه صنع الله سبحانه[2].

ومنهج هذا الكتاب ينقسم إلى ثلاث طرق:

١ ـ منهج السبر والتقسيم: وهو حصر الأمر في قسمين، ثم يبطل أحدهما فيلزم ثبوت الثاني. مثال ذلك: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً، فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً، وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود.

٢ ـ المنهج الثاني هو أن يرتب أصلين على وجه آخر، ويقصد به الغزالي المنهج القياسي كقوله:

كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث «مقدمة كبرى».
كل العالم لا يخلو عن الحوادث «مقدمة صغرى».

---

(١) المصدر السابق: ١٥٠ ـ ١٥١.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣، ط القاهرة ١٣٢٠ هـ.

إذن، العالم حادث وهو المطلوب «النتيجة».

فإذا أقر الخصم بالأصلين أي المقدمتين، فلا يمكنه إنكار صحة الدعوى أي النتيجة.

٣ ـ المنهج الثالث: لا يتعرض الغزالي لثبوت دعواه، بل يبرهن على استحالة دعوى الخصم، بأن يبين أنه مفض إلى المحال، وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة، وهذا ما يسمى ببرهان الخلف. مثال ذلك: إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومن المعلوم أن هذا اللازم محال، فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال وهو مذهب الخصم[١].

وبهذه المناهج الثلاثة، لا يترك الغزالي لخصومه أي منفذ عقلي، ولا طريقة من طرق البحث يمكن لهم استخدامها لدحض مذهبه في حدوث العالم. ولا يعني ذلك أنه يعتمد على الأقيسة العقلية فقط، بل يلجأ إلى السمعيات وما تواتر من أخبار وروايات عن الرسول، وما جاء في القرآن من آيات تدل على حدوث العالم، إلى جانب الحسيات الشاهدة على ذلك[٢].

ويستخدم الغزالي التقسيم الذي عرضه أستاذه الجويني للسلف والخلف في معنى العالم. فيعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، وكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها. وكل موجود: إما متحيز ليس فيه ائتلاف وهو الجوهر الفرد، وإن ائتلف إلى غيره سمي جسماً. وإما غير متحيز يستدعي وجوده جسماً يقوم به وهو الأعراض. وثبوت الأجسام وأعراضها معلوم بالمشاهدة ومدرك بالحس، وذلك على العكس من الله الذي

(١) الغزالي: الاقتصاد ص ٩ ـ ١٠.
(٢) المصدر السابق: ص ١٢.

يدرك بالدليل لا بالحس، ذلك لأنه موجود ليس بجسم ولا بجوهر متحيز ولا عرض فيه. والحادث هو ما كان معدوماً ثم صار موجوداً. وكان قبل وجوده ممكناً، جاز وجوده أو عدم وجوده. ولا يجب وجوده لذاته، لافتقار وجوده إلى مرجح يرجح جانب الوجود على استمرار العدم[1].

والدليل على أن كل جسم أو متحيز لا يخلو عن الحوادث، هو أنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان. أما الحركة فحدوثها محسوس، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض، ففرض حركته ليس بمحال، بل نعلم جوازه بالضرورة. وإذا وقع ذلك الجائز (أي حركة الأرض) كان حادثاً وكان معدماً للسكون، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً، لأن القديم لا ينعدم. فإذا أثبتنا الحركة والسكون للجوهر، فقد أثبتنا شيئاً سوى الجوهر أو غيره. فليس مفهوم الحركة والسكون هو عين مفهوم الجوهر. ويبطل كذلك الغزالي ـ على غرار أستاذه ـ فكرة كمون الحركة في الأجسام ثم ظهورها. ويخرج من ذلك كله أن الجواهر والأعراض حادثة، وحينئذٍ يتم له أن العالم الذي هو كل ما سوى الله تعالى، حادث يحتاج إلى محدث، هو ليس من العالم، وذلك الخارج عن العالم هو الله[2].

والدليل على أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، أنه لو كان العالم قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث، لثبت حوادث لا أول لها، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد وذلك محال، لأن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال. ثم يورد ثلاثة محالات على عدم تناهي حركات الأفلاك ترتبط كلها بفكرة الانقضاء والانتهاء[3]، كما رأيناها عند الجويني في الأصل الرابع.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٣.

(٢) الغزالي: الاقتصاد ص ١٣ ـ ١٨.

(٣) المصدر السابق.

أما قول الفلاسفة بقدم العالم فهو محال، لأن الفعل يستحيل أن يكون قديماً. إذ معنى كونه فعلاً، أنه لم يكن ثم كان. فإن كان موجوداً مع الله أبداً (أي على رأي المشائين) فكيف يكون فعلاً، بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق وهو محال كما أورده الغزالي في كتابه التهافت[1].

أما عن الموسوعة الضخمة المسماة «إحياء علوم الدين» فقد تقرر فيها أن المتكلم ليس عنده من الدين إلا العقيدة التي يشاركه فيها سائر العوام، وهي من جملة أعمال ظاهر القلب واللسان. وإنما يتميز عن العامي بصنعة المجادلة والحراسة أي حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة[2].

وعندما يتحدث الغزالي عن قواعد العقائد يقرر أنها ترجمة لعقيدة أهل السنة، فهو إذن لا يخرج على المخطط الإسلامي الذي رسمه في كتبه المختلفة. والأصل الأول من هذه القواعد من أركان الدين، هو أن من نظر إلى عجائب خلق الله في الأرض والسموات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات، لاستدل على أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يدبره، وفاعل يحكمه ويقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفة بمقتضى تدبيره، ولذلك قال تعالى: **﴿أفي الله شك فاطر السموات والأرض﴾**. ولهذا بعث الأنبياء لدعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا: لا إله إلا الله، وما أمروا أن يقولوا لنا: إله، والعالم إله، فإن ذلك كان مجبولاً في فطرة عقولهم من مبدأ نشأتهم وفي عنفوان شبابهم. ففي فطرة الإنسان وشواهد القرآن إذن ما يغني عن إقامة البرهان. ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار[3].

فالعقل ببداهته يقرر أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب

(١) المصدر السابق: ص ٤٩.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ ١ ص ١٧، ط القاهرة ١٣٢٦ هـ.

(٣) الغزالي: الإحياء جـ ١ ص ٧٨ ـ ٧٩.

يحدثه ، والعالم حادث ، فإذاً لا يستغني في حدوثه عن سبب . أما الدليل على المقدمة الأولى ، فمن الواضح والجلي أن كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقديمه وتأخيره ، فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة إلى المخصص[1] ، وهنا نرى نقداً هداماً لفكرة المرجح عند ابن سينا .

أما البرهنة على حدوث العالم فهو القول بأن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان . وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ففي هذا البرهان ثلاث دعاوي :

١ ـ إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون : وهذه مدركة بالبديهة والاضطرار ، فلا يحتاج فيها إلى تأمل وافتكار . فإن من عقل جسماً لا ساكناً ولا متحركاً ، كان لمتن الجهل راكباً ، وعن نهج العقل ناكباً .

٢ ـ إن الحركة والسكون حادثان : ويدل على ذلك تعاقبها ، ووجود البعض منهم بعد البعض . وذلك مشاهد في جميع الأقسام ، ما شوهد منها ، وما لم يشاهد . فما من ساكن إلا والعقل قاض بجواز حركته . وما من متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه . فالطارىء منهما حادث لطريانه ، والسابق حادث لعدمه . لأنه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه . وهنا لا يخرج الغزالي مطلقاً على ما ذكره الجويني في الأصول الأربعة .

٣ ـ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث : وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها ، ولو لم تنقض تلك الحوادث بجملتها لا تنتهي النوبة إلى وجود الحادث الحاضر في الحال ، وانقضاء ما لا نهاية له محال . ويستشهد في هذا كله بدورات الفلك التي لو فرضت غير منتهية ، فلا يخلو عددها عن أن يكون شفعاً أو وتراً ، أو شفعاً ووتراً معاً

(١) المصدر السابق : ص ٧٩ .

وهو محال، أو لا شفعاً ولا وتراً وهـو محـال، لأنهمـا جمـع بين نفـي وإثبات. أما الافتراض الأول فيلزم أن يكون الشفع وتراً بإضافة واحد، وكذلك الوتر. فيلزم من هذا كله أن العالم لا يخلو عن الحوادث، فيثبت أنه حادث مفتقر إلى المحدث[1].

والغزالي في كتابه (فضائح الباطنية) لا يخرج على كتبه الأخرى، وبخاصة الاقتصاد. فعندما أراد أن يدل على واجب الوجود القائم بنفسه المستغنى عن غيره الذي منه يستفيد كل موجود وجوده، استخدم الغزالي النظر والاستدلال، ولم يستخدم هنا الضرورة والبداهة. ولكنه من ناحية أخرى يقرر أن أصل الوجود وثبوته يأتي عن طريق الضرورة والحس، والمنكر للوجود فقد خالف الحس والضرورة. فالقول إذن في أصل الوجود يعتبر مقدمة ضرورية. وعندئذٍ يحق لنا القول بتقسيم الوجود إلى: واجب، وجائز، وهذه المقدمة ضرورية أيضاً، فإنها حاصرة بين النفي والإثبات مثل قولنا: الموجود إما أن يكون قديماً أو حادثاً، فيكون صدقه ضرورياً، وهكذا كل تقسيم دائر بين النفي والإثبات. ومعنى هذا التقسيم أن الموجودات إما أن تكون استغنت، أولم تستغن. فالمستغنى عن السبب هو واجب الوجود والآخر هو المراد بالجواز، فهذه إذن مقدمة ثالثة. حينئذٍ نقول: الموجود المعترف به واجباً هو واجب الوجود، والجائز هو المفتقر إلى واجب الوجود، وهو الذي أمكن عدمه ووجوده على حد واحد. ولهذا لا يتميز وجوده عن عدمه إلا بمخصص، وهذا أيضاً ضروري. فقد ثبت بهذه المقدمات الضرورية واجب الوجود، وإلا تسلسلت الممكنات إلى ممكنات، والجائزات إلى جائز آخر وهكذا إلى غير نهاية[2].

---

(١) المصدر السابق: ص ٧٩.

(٢) الغزالي: فضائح الباطنية ص ٨٢ ـ ٨٣، ص ١٢١، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ط القاهرة ١٩٦٤.

ثالثاً ـ الحقيقة عند الغزالي :

صرح الغزالي ـ أكثر من مرة ـ أن مخاطبة جمهور العامة إنما يكون على أساس حراسة عقيدتهم عن تشويش المبتدعة ، بواسطة علم الكلام ، ويقرر أنه إذا نظر في العالم ، لم ينظر فيه من حيث إنه عالم وجسم وسماء وأرض بل من حيث إنه من صنع الله . هذا المنهج يظهر بوضوح في كتبه الكلامية ، وسوف يكون لهذا المنهج شأن كبير عند ابن رشد في محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة متأثراً في ذلك بالغزالي مهما حاول التنصل من هذا التأثر .

ويتضح من كلام الغزالي أن هناك حقائق أخرى يستخدم فيها منهجاً آخر يظهر في علم المكاشفة والمشاهدة ، ويكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه وما نعا عنه ، وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله مقدمة للهداية حيث قال تعالى : ﴿ **والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا** ﴾[1] . هذه الحقائق يجب الكشف عنها فقط للخاصة ، ولمن يستطيعون فهمها . ولكن هل يفهم من ذلك أن ما يصرح به الغزالي في هذه الكتب الفلسفية الخاصة يتعارض مع ما ذكره في الكتب الكلامية؟ الحق يقال : إن ما أجمله الغزالي في كتبه للعامة ، عرض له بالتفصيل في كتبه للخاصة ، وسوف يتأكد لنا ذلك من عرضنا لهذه الكتب ، واضعين أمام أعيننا المبدأ الأول والقضية الكبرى التي هي أساس بحثنا عن الحقيقة عند الغزالي ، وهي أنه قد كفر الفلاسفة في قولهم بقدم العالم الذي يؤدي إلى فكرة الوسائط في نظرية الصدور المشائية . وكل ما عدا ذلك من تفصيلات ، لا تجعل الغزالي متناقضاً مع هذا المبدأ ، أو تجعله مضطرباً ومتحيراً بين موقفه السني ، وبين كونه قد تشبع بمبادىء الفلسفة .

وأول ما يقابلنا من هذه الكتب الخاصة التي كثر حولها الجدال والنقاش ، والغمز واللمز ، هو كتاب «المضنون به على غير أهله (الكبير)» .

---

(١) الغزالي الأحياء جـ ١ ص ١٧ .

فهـذا تقـي الدين بـن الصـلاح (ت ٦٤٣ هـ) قد ذكر أن كتـاب المضنـون المنسوب إليه، أي إلى الغزالي، معاذ الله أن يكون له، وبين سبب كونـه مختلقاً موضوعاً عليه، والأمر كما قال، وقد اشتمل المضنون على التصريح بقدم العالم، ونفي العلم القديم بالجزئيات، ونفي الصفات. وكل واحـدة من هذه يكفر الغزالي قائلها هو وأهـل السنّـة أجمعـون وكيف يتصـور أنـه يقولها[١].

وابن تيمية يقرر كذلك أن صاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها قد ذكر ما ذكره ابن سينا، وتابعه هو ومن وافقه من القرامطة والبـاطنية من الملاحدة والجهال الذين دخلوا في الصوفية وأهل الـكلام، كأهـل وحـدة الوجود وغيرهم[٢]. ثم يذكر مرة أخرى أن الغزالي قد بين في آخر كتبه أن طريق الفلاسفة فاسـدة لا توصـل إلـى يقين، وذمهـا أكثـر ممـا ذم طريقـة المتكلمين، لكن بعد أن أودع كتبه المضنون بها على غير أهلها! وغيرها، من معاني كلامهم الباطل المخالف لدين المسلمين ما غير عبارتـه، وعبـر عنـه بعبارة المسـلمين التـي لم يريدوا بهـا ما أراده، كمـا يأخـذ لفـظ «الملك» و «الملكوت» و «الجبروت»[٣]. بل يذكر أيضاً أن ابن عربـي وأمثالـه من ملاحدة المتصوفة قد وقع في ذلك بسبب أمثـال هذه الكتـب، ولهـذا كثـر الكلام عند علماء المسلمين في مصنفيها. ومن الناس من ينكر أن تكون من كلام أبي حامد لما رأى فيها من المصائب العظيمة. وآخرون يقولون: بل رجع عن ذلك وختم له بالاشتغال بالبخاري ومسلم[٤].

لقد أثار هذا الكتـاب ـ علـى الرغـم من صغـر حجمـه ـ من كل هذه

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى جـ ٤ ص ١٣١، ط القاهرة الأولى.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص ١٠٣.

(٣) المصدر السابق: ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٤) المصدر السابق: ص ٢٨٢.

التكهنات وآخرها قول ابن تيمية المشهور: إذا طلبت هذا الكتاب واعتقدت فيه أسرار الحقائق وغاية المطالب وجدته قول الصابئة المتفلسفة بعينه، فقد غيرت عباراتهم وترتيباتهم. ومن لم يعلم حقائق مقالات العباد ومقالات أهل الملل يعتقد أن ذاك هو السر الذي كان بين النبي (صلى الله عليه وسلم) وأبي بكر، وأنه هو الذي يطلع عليه المكاشفون الذين أدركوا الحقائق بنور إلٓهي. فإن أبا حامد كثيراً ما يحيل في كتبه على ذلك النور الإلٓهي وعلى ما يعتقد أنه يوجد للصوفية والعباد برياضتهم وديانتهم من إدراك الحقائق وكشفها لهم، حتى يزنوا بذلك ما ورد به الشرع. وذلك لأنه قد وجد طريق المتكلمين والمتفلسفة مضطربة، وقد أتاه الله إيماناً مجملاً، فصار يتشوف إلى تفصيل المجمل، فاتجه إلى المشايخ والصوفية، فلم يستطع فكان قوله إنما هو عقائد فلسفية وكلامية[1].

وجب علينا إذن تحليل نصوص هذا الكتيب. ففي فصل «الرزق مقدر مضمون» يذكر الغزالي أنه من المعقولات، لا من المنقولات، لأن الحق تعالى عقل ذاته، وما توجبه ذاته، فهو قد عقل جميع الموجودات، وإن كان بالقصد الثاني (أي على أنها منقولات وهذا هام جداً). وإنما يوجد وجود كل واحد منها: أعني من الموجودات المبدعات، على ما وجد، لأنه سبحانه وتعالى يعقل وجود الكل من ذاته. فكما أنه تعقل ذاته، دون أن يجوز ذلك عليه التغير، كذلك تعقله لكل ما توجبه ذاته، ولكل ما يعقل وجوده من ذاته، لا يتغير، بل يجب وجود كل ذلك[2].

وقد خرج الدكتور سليمان دنيا من هذا النص بفكرة لا تساير مطلقاً رأي الغزالي في وجود العالم بقوله أنه ربما يشعر بقدم العالم، حيث جعل

(١) ابن تيمية: نقض المنطق ص ٥٣ ـ ٥٤، تصحيح حامد الفقي وآخرين، ط القاهرة ١٩٥١.
(٢) الغزالي: المضمون الكبير ص ٤.

الله تعالى فاعلاً بالإيجاب[1]. وهذا التأويل من جانب الدكتور دنيا غير صحيح لعدة أسباب :

١ ـ الغزالي يتحدث عن ضمان الرزق لمخلوقات الله جميعاً من حيوان وإنسان وغيرهما. وضمان الرزق يتعلق بالمستقبل الذي يتعقله الله ويعلم أنه مقدر.

٢ ـ هناك فرق كبير بين عبارة المشائين المؤدية إلى قدم العالم بقولهم : من تعقل الله لذاته يصدر العالم. وكذلك الكثرة تبدأ من العقل الأول الذي يصدر عن الواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد. أما الغزالي فيقرر أن الله عقل ذاته وكذلك ما توجبه ذاته، فهو يعقل جميع الموجودات المبدعات على ما وجدت. فلا توحي هذه العبارة بقدم العالم مطلقاً على النحو المشائي. والدليل على ذلك أننا قد أوردنا نصاً للغزالي في كتابه التهافت، وهو إن كان تعقل المعلول الأول لمبدئه هو غيره، فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره[2]. وصدور الكثرة على هذا النحو عند الغزالي تجعل العالم مخلوقاً وحادثاً، لا قديماً.

٣ ـ يقول الغزالي : إن بقاء النوع يكون مستحفظاً بالأشخاص وبلوغ كل شخص إلى الغاية التي يمكن أن يولد شخصاً آخر مثله يبقى مدة يكون قوام الحياة فيها بالرزق الذي يكون من النبات والحيوان وهما الخبز واللحم والفواكه، فوجب أن يكون الرزق مضموناً بتقدير الرؤوف الرحيم لقوله تعالى : ﴿**وفي السماء رزقكم وما توعدون**﴾[3]، فما من

(١) د. دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ص ٩٩، ط القاهرة ١٩٦٥.
(٢) الغزالي : التهافت ص ١٤٥.
(٣) الغزالي : المضمون الكبير ص ٤ ـ ٥.

دابة في الأرض إلا وعلى الله رزقها. هذا القول يجعل الغزالي مخالفاً تماماً لتصور المشائين عن علاقة الله بالعالم. فالعقل الفعال عندهم هو الذي يدبر كل شيء في العالم السفلي، بل هو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي، أما الغزالي فلم يجرؤ على ذلك مطلقاً، فقد جعل الرزق مقدراً ومضموناً من جانب الله، وجعله واجباً على الله لكل مخلوقاته من حيوان وإنسان، فكان هذا فقط هو سر قوله: «الحق تعالى عقل ذاته وما توجبه ذاته من موجودات وما تستحقه من رزق يضمن لها البقاء».

أما النص الآخر الذي أثار كثيراً من الجدال والمناقشة فهو يتعلق بعلم الربوبية حين يقول الغزالي: «الزمان لا يكون محدوداً، وخلق الزمان في الزمان أمر محال. فاليوم هو الكون الحادث في اللغة، وأيام الله حيث قال: «وذكرهم بأيام الله» - مراتب مخلوقاته ومصنوعاته ومبدعاته من وجوه: منها قوله: «في أربعة أيام»، فيوم مادة السماء، ويوم صورتها، ويوم كواكبها، ويوم نفوسها. وقوله تعالى: ﴿**خلق الأرض في يومين**﴾ المادة والصورة، ومادة السموات ومادة بروجها صورة واحدة. ومادة الأرض مادة مشتركة بين أزواج وفحول»[1].

وقد استدل الدكتور عبد الرحمن بدوي من هذا أنه يتضمن القول بأن الزمان قديم[2]، وهذا غير صحيح بالمرة. فمعنى قول الغزالي بأن الزمان لا يكون محدوداً، أنه لا يستطيع أن يحدد وقتاً معيناً وزمناً محدداً لخلق العالم، وذلك لأن الزمان مخلوق كالعالم، والله كان قبل العالم والزمان معاً. ومعنى أن الله كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم: أي وجود ذاتين فقط،

(١) المصدر السابق: ص ٣.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالى ص ١٥٤، طبعة القاهرة ١٩٦١.

ولا اعتبار لتقدير ثالث وهو الزمان، وإن كان الوهم هو الذي يقدر وجود الزمان[1]. ولذلك قال الغزالي في النص: وخلق الزمان في الزمان أمر محال: وذلك لأنه ليس هناك زمان بالمعنى الحقيقي منفصل عن العالم، بل هو فقط من صنع الوهم والخيال. والذي يحدد الزمان هو (اليوم) الذي هو الكون الحادث في اللغة من ناحية، أي إن الزمان مرتبط بحدوث الكون، والشاهد على ذلك ما ذكره الله تعالى في خلقه للعالم في أيام مختلفة تدل على مراتب مخلوقاته ومصنوعاته ومبدعاته من ناحية أخرى.

بل إنني أعتبر قول الغزالي «خلق الزمان في الزمان أمر محال» من أهم الاعتراضات وأقواها والتي يمكن أن توجه إلى فكرة قدم الزمان عند المشائين الذين قالوا بفكرة المرجح، وهو لم خلق الله العالم في وقت دون وقت آخر؟ فكأنهم بذلك جعلوا الزمان أوقاتاً منفصلة، ثم يختار الله وقتاً معيناً يخلق فيه العالم، فينشأ من ذلك سلسلة من الترجيح إلى ما لا نهاية، وعايه يكون الزمان قديماً قدم العالم. أما الغزالي فينكر أن يكون للزمان أجزاء منفصلة في حد ذاته، فيخلق زمان في زمان، بل هو مرتبط بالعالم المتحرك، والزمان مقياس الحركة المتصلة، فالزمان متصل. وأما القبل والبعد فهو أمر نسبي من صنع الوهم والمخيلة كما قال الغزالي من قبل في التهافت.

ويؤكد اتصال الزمان عند الغزالي ما قاله ابن تيمية أيضاً: «ليس هناك زمان خارجاً عن التقدم والمتقدم وصفاتهما، ولا فرق بين تقدم نفس الزمان المتقدم على المتأخر. ثم إن أجزاء الزمان متصلة متلاحقة ليس فيها فصل عن الزمان، فلا يجوز لمن يقول أن الباري لم يزل غير فاعل ولا يتكلم بمشيئته ثم صار فاعلاً ومتكلماً، أن يجعل بين هذا وهذا من الفصل إلى ما لا نهاية له (وهذا رد على قول المشائين في التقهقر في خلق الله للعالم في وقت دون

---

(١) الغزالي: التهافت: ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

وقت إلى ما لا نهاية له، فيلزم قدم الزمان) فكيف يجعل هذا بمنزلة تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض»[1].

والغزالي نفسه يقول في كتاب المضنون: «الأوقات والأزمنة وإن كان فيها تشابه، فلكل واحد منها خواص ترجع إلى أنواع الوجود التي تختلف باختلاف الحرث والنسل وغيرهما. أما المتكلمون فيرجعون ذلك إلى مشيئة الله حيث يخصص وقتاً يوجد فيه موجوداً بإرادته ومشيئته، فيجعلون حركات الأفلاك مبادىء للحوادث، وأدوارها مختلفة وكذلك كل شكل من تشكلاته يخالف غيره من التشكلات، وكل هذا مقرر في براهين أقليدس. وهم بهذا يبطلون دعوى المنجمين في التجربة لكل عود وتشكل من تشكلات الفلك. فيجوز أن يتجدد دور مباين لسائر الأدوار تحدث فيه حيوانات غريبة الشكل لم ير مثلها قبلها قط[2].

والغزالي يستخدم أيضاً في هذا الكتيب نفس المنهج الموجود في كتبه الكلامية. فيذكر أن الإنسان إذا عرف أنه حادث، وأن الحادث لا يستغني عن محدث، فقد حصل له البرهان على الإيمان بالله، وما أقرب إلى العقل هاتين المعرفتين، وهو أن الإنسان حادث، والحادث لا يحدث بنفسه[3]. وقد خلق الله تعالى آدم من تراب، وهو الإنسان التولدي. ثم حصل منه عن طريق النطفة إنسان آخر وهو ما يسمى بالتوالدي. ومن يشك في كيفية الخلق ووضع الصانع الحكيم في التولد والتوالد، فلينظر إلى المحسوسات[4].

وقد أحدث الله المبدعات والمخلوت نازلة بالترتيب. فهو الأول الذي لا أول قبله، ومنه تحصل المبدعات بل الممكنات بأسرها، ثم ينزل الترتيب

(١) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ١ ص ١٢٠ - ١٢١.
(٢) الغزالي: المضنون الكبير ص ٣٠ - ٣١.
(٣) الغزالي: المصنون الكبير ص ١٩ - ٢٠.
(٤) المصدر السابق: ص ٢١ - ٢٢.

من الأشرف فالأشرف حتى ينتهي إلى المادة التي هي أخس الأشياء، ثم ابتدأ تعالى من الأخس عائداً إلى الأشرف حتى انتهى إلى الإنسان، فمركوز في غرائز العقول أن للكل مبدأ، وأن للحادث محدثاً، وللممكن واجباً موجداً. والميزان هو الذي يميز بين صحيح العقيدة وفاسدها. وهو الواسطة بين السماء والأرض حيث قال: ﴿**والسماء رفعها ووضع الميزان، أن لا تطغوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط، ولا تخسروا الميزان، والأرض وضعها للأنام**﴾، وذلك الميزان سر من أسرار الربوبية لا يعرفه إلا الراسخون في العلم[1].

أفي هذا القول خروج على العقيدة الدينية، لمجرد أنه ينادي بترتيب الموجودات بقدر شرفها وخستها؟! إن القرآن والحديث يشير كل منهما إلى هذا الترتيب. وسوف يفصل الغزالي أكثر وأكثر في نظرته للوجود بقدر ما يستطيع وبقدر اجتهاده، ولكن المهم أنه يجعل كل ذلك مخلوقاً وحادثاً، وليس قديماً وواجباً.

ففي كتابه «المضنون الصغير الموسوم بالأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية» يفسر الغزالي قول الرسول: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته، وروي على صورة الرحمن» بقوله إن الصورة اسم مشترك قد يطلق على ترتيب الأشكال ووضع بعضها من بعض، واختلاف تركيبها، وهي الصورة المحسوسة. وقد يطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة، بل للمعاني ترتيب أيضاً وتركيب وتناسب، ويسمى ذلك صورة، فيقال صورة المسألة كذا وكذا. وكذلك في الأمور الواقعة والمسائل الحسابية والعقلية[2].

---

(١) المصدر السابق ص : ٢٢.

(٢) الغزالي: المضنون الصغير ص ١٢ ـ ١٣، ط القاهرة ١٣٠٣ هـ.

ومن استقرأ أفعال الله وكيفية إحداثه النبات والحيوان على الأرض بواسطة تحريك السموات والكواكب وذلك بطاعة الملائكة له في تحريك السموات[1]. قد يظن البعض أن الغزالي في قوله هذا يتابع المشائين، ولكن الفرق كبير بينهما. فبينما يذهب الغزالي إلى أن الله هو الذي يفعل ويحدث النبات والحيوان بواسطة الملائكة التي تحرك السموات والكواكب. يذهب ابن سينا إلى أن العقل الفعال تفيض عنه مادة رسم فيها صور العالم الأسفل على جهة الأنفعال، بمعاونة من الحركات السماوية. وهذه المادة تختلف في الاستعدادات بحسب حركات العلويات وأوضاعها[2].

فإذا علم تصرف الخالق في العالم الأكبر، علم تصرف الآدمي في عالمه أي بدنه، وهنا نلاحظ وجود عالمين: عالم أكبر، وعالم أصغر هو الإنسان) فهما متشابهان ومتماثلان. وانكشف له أيضاً أن نسبة شكل القلب إلى تصرفه نسبة العرش، ونسبة الدماغ نسبة الكرسي، والحواس كالملائكة الذين يطيعون الله طبعاً ولا يستطيعون خلافاً، والأعصاب والأعضاء كالسموات، والقدرة في الأصابع كالطبيعة المسخرة المركوزة في الأجسام، والقرطاس والقلم والمداد كالعناصر التي هي أمهات المركبات في قبول الجمع والتركيب والتفرقة، ومرآة التخيل كاللوح المحفوظ. فمن أطلع بالحقيقة على هذه الموازنة عرف معنى قوله عليه السلام أن الله تعالى خلق آدم على صورته. ومعرفة ترتيب أفعال الله تعالى معرفة غامضة يحتاج فيها إلى تحصيل علوم كثيرة، وما ذكرناه إشارة إلى جملة منها[3]. وهذه المقارنة هي التي أدت بابن تيمية إلى القول بأن الغزالي قد وقع في القول بوحدة الوجود، وهذا بعيد كل البعد.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٣.

(٢) حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٣٦.

(٣) الغزالي: المضنون الصغير ص ١٣.

والوجود بنفسه ينقسم في «مشكاة الأنوار» إلى ماله الوجود من ذاته وهو الموجود الحق وهو الله تعالى فهو النور الحق، ثم ماله الوجود من غيره فوجوده مستعار، لا قوام له بنفسه. بل إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإنما وجوده من حيث نسبته إلى غيره، ولبس ذلك بوجود حقيقي[1]. وليس في هذا القول ما يشعر أن الغزالي يتابع ابن سينا في فكرتي الواجب والممكن. فابن سينا يعتبر الإمكان أعم من الحدوث لأنه يشمل الممكن الدائم الوجود، والإمكان هو علة الاحتياج للغير[2]، لا العدم المحض كما هو عند الغزالي. فالمفعولية إذن معلول للإمكانية لا للحدوث، والعالم مع أزليته ممكن، فإذن هو مفعول، فالعالم من حيث ذاته لا يقتضي الوجود في الخارج، كما لا يقتضي العدم عند المشائين، وذلك على العكس من الغزالي الذي يجعل العالم من حيث ذاته عدم محض.

هذه القسمة للوجود ـ عند الغزالي ـ هي على سبيل المجاز. أما حقيقة الحقائق التي يدركها العارفون الذين استكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لأنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً إذ لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض[3]. وليس في هذا القول ما يشعر بوحدة الوجود على حد قول ابن تيمية، بل هو وحدة شهود وهي أعلى مراتب التوحيد، حيث لا يشاهد العارف في الوجود إلا الله، أما العالم فهو هالك أزلاً وأبداً، وفي هذا القول هدم صريح لقدم العالم وأبديته.

فالغزالي كمتكلم وكصوفي يقف في وجه الفلسفة المشائية، بل إنه

---

(١) الغزالي: مشكاة لأنوار ص ١٢١، ضمن مجموعة الجواهر الغوالي ط القاهرة ١٩٣٤.

(٢) حمودة غرابة: ابن سينا بين ص ١٢٨.

(٣) الغزالي: المشكاة ص ١٢١.

كعارف صوفي أقوى بكثير في نقده للمشائية منه كمتكلم. ودليلنا على ذلك قول الغزالي في تفسيره لمعنى كلمة (الله أكبر) أنه أكبر من غيره، ثم يستدرك: حاش لله! إذ ليس في الوجود معه غيره حتى يكون هو أكبر منه، بل ليس لغيره رتبة المعية، بل رتبة التبعية، بل ليس لغيره وجود[1].

وينقسم العالم إلى عالمين: روحاني وجسماني، أو عقلي وحسي، أو علوي وسفلي. والكل متقارب، وإنما يختلف باختلاف العبارات. الأول إذا اعتبرا في ذاتهما، والثاني بالإضافة إلى العين المدركة، والثالث بإضافة أحدهما إلى الآخر. العالم الروحاني هو عالم الغيب والملكوت، والآخر عالم الملك والشهادة. وسمي عالم الغيب لأنه غائب عن الأكثر، وعالم الشهادة إذ يشهده الكافة. والعالم الحسي مرقاة إلى العالم العقلي لوجود اتصال ومناسبة بينهما. وقد جعلت الرحمة الإلهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت: فما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم، وربما كان الشيء الواحد مثالاً لأشياء من عالم الملكوت، وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة[2]. وهذه العبارة الأخيرة تجعل الغزالي بعيداً عن نظرية المثل عند أفلاطون على العكس من قول الدكتور أبو ريان[3].

فالجواهر النورانية الشريفة العالية التي هي الملائكة حيث تفيض منها الأنوار على الأرواح البشرية، ولأجلها قد تسمى أرباباً فيكون الله رب الأرباب، هذه الجواهر يكون مثالها من عالم الشهادة: الشمس والقمر والكواكب. وما هو ثابت وعظيم تنفجر منه مياه المعرفة ونفائس المكاشفة

---

(١) الغزالي: المشكاة ص ١٢٢.

(٢) المصدر السابق: ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٣) د. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص ٩٥، ط القاهرة ١٩٥٦.

إلى أودية القلوب فمثاله الطور. والموجودات التي تتلقى هذا كله بعضها أولى من بعض فمثالها الوادي[1]. وكل من العالم الأعلى والأسفل مشحون بالأنوار العقلية المعنوية. فالأول به جواهر الملائكة وبنورها ظهر نظام العالم العلوي، والآخر به الحياة الحيوانية ثم الإنسانية، وبالنور الإنساني السفلي ظهر العالم السفلي[2].

وليس في هذا كله ما يشير إلى أن الغزالي قد أخذ كثيراً من الفلسفة المشائية وذلك لأنه يتحدث هنا حديث المكاشفة والمشاهدة، حديث الرجل الصوفي الذي يرى الوجود بقلبه لا بعقله على العكس من الطابع المشائي الأرسطي العقلي.

ويصر الغزالي في «معراج السالكين» المشكوك النسبة إليه، على تمييز عالم الغيب عن عالم الشهادة، ويضع الحد المميز لهما، ويبين ماهية العالم الذي وقع الخلاف في حدوثه وقدمه[3]. والعالم عنده، هو السلم إلى معرفة الباري سبحانه فهو الخط الإلّهي المكتوب المودع المعاني الإلّهية. والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرؤونه حتى يستطيعون الوصول إلى الحكمة التي وضعت دالة على الله مثل قوله تعالى: ﴿**قل انظروا ماذا في السموات والأرض**﴾ وكذلك: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم**﴾ ومثل قوله: ﴿**أفي الله شك فاطر السموات والأرض**﴾ ولم يتوصل الإنسان إلى معرفة عالم الغيب إلا بجد وتيقظ وقوة مفكرة، خصته الحكمة الإلّهية بأن جعلته دفتراً جامعاً مدبجاً، حيث يستدل بما شاهد في نفسه على ما لم يشاهد، فيكون ضرباً من التمثيل والاستقراء الذي يقاس به الشاهد على الغائب وهو

---

(١) الغزالي: المشكاة ص ١٢٩ ـ ١٣١.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٤.

(٣) الغزالي: معراج السالكين ص ٩، ط القاهرة ١٩٢٤ ضمن مجموعة فرائد اللآلىء من رسائل الغزالي.

طريق الأنبياء جميعاً[1]. فلم يخرج الغزالي إذن على المخطط الإسلامي السني. والإنسان مشبه للعالم الأعلى بنفسه، ومشبه للعناصر بما فيه من ماء وهواء ونار وتراب، وفيه ما يشبه النبات والحيوان بل والجماد أيضاً[2].

والعالم من محدب الفلك التاسع من الصفحة التي جهة فوق والتي تلي أقدامنا إلينا مملوءة جنوداً وملائكة. وما يعلم جنود ربك إلا هو. وقد تبرهن في العلم الطبيعي أنه لا يجوز أن يكون عالم خارج الكرة التاسعة، وأن لا خلاء البتة، وأن كل موجود للباري تعالى فهو داخل في جوف هذه الكرة. أما الأجسام فهي تستحيل عن العناصر الأربعة، فكل ما تحت مقعر فلك القمر مستحيل متغير، والعناصر يستحيل بعضها إلى بعض، وما عدا ذلك فهو جواهر من حوادث أخر[3]. وهكذا يستعين الغزالي بالفلسفة الطبيعية كما هي عند أرسطو، في وصفه للعالم السفلي.

وبعد أن يعرض حجة الإسلام لموقف الفلاسفة المشائين في تفسير معنى الحدوث والفساد والكون المتعلق بالعالم السفلي الذي يبدأ من تحت مقعر فلك القمر، ثم اعتبارهم العوالم العلوية المشتملة على نفوس الأفلاك وعقولها والكواكب، اعتبروا كل ذلك قديماً غير حادث. بعد هذا كله يحاول الغزالي إقامة الدليل القاطع على أن العالم محدث، فيهدم أصلهم الأول في استحالة صدور حادث من قديم، ويتبع نفس الخطوات المتبعة في كتبه الكلامية[4]، مما يدل على أن الغزالي لم يخرج على ما ذكره في كتابه «التهافت» الذي اعتمدت عليه في المقارنة، والذي اتخذته مقياساً لكل ما ورد عنده في كتبه الأخرى.

---

(١) الغزالي: معراج السالكين ص ١١ - ١٢.

(٢) المصدر السابق: ص ١٨.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٠.

(٤) المصدر السابق: ص ٣٨ - ٤٢.

ثم نرى الغزالي يعترف بالعجز فيما لا يستطيع الكشف عنه، حيث يقول أن ترتيب الحركات في العوالم العلوية لا يحيط بها إلا الله تعالى وحده العالم بمبدئها، وإنما ندرك منها ما تكرر علينا بالتجربة أو بإشارة العقل إليه إشارة جميلة أي على سبيل التمثيل والقياس فقط. أما الفلاسفة فقد زعمت أن الكواكب حية، وأنها مع العالم الأسفل كنحن مع أجسامنا، وأن لها الفعل الاختياري والفعل الاضطراري، وهذا ابتداع لا ننكره، فلم يدل على إبطاله كتاب ولا سنّة ولا إجماع. ومن أنكر كون ذلك من الناس فعلى طريق التغليط، ولا برهان البتة، فلنجعل ذلك جائزاً. إذ مذهبنا أن الباري تعالى هو الفاعل المطلق، وأنه مسبب الأسباب وموكلها بمسبباتها، فسواء على مذهبنا كانت حية أو جماداً، فقصارى الأمر أن تكون كنحن، ولا ننكر وجودنا ولا تصرفنا في عالمنا، ومنافرة هذا رعونة محضة وحماقة تامة[1] وقد كفانا الغزالي هنا، الدفاع عنه ضد هؤلاء الذين يرمونه بالتخليط والاضطراب. وقد تأكد لنا ما سبق أن قلته مراراً من أن الغزالي يستخدم أساليب مختلفة ومناهج متعددة، عندما تعوزه الحاجة إلى ذلك، على شريطة أن لا يكون ذلك مخالفاً للكتاب والسنّة ولما أثبته في كتاب التهافت. فعلى الرغم من بعض الاتفاق مع المشائية إلا أنه يقرر صراحة، أن العالم بقسميه الجسماني والروحاني، السفلي والعلوي، الحسي والعقلي، حادث ومخلوق على عكس المشائية.

وأما تأثر الغزالي بالفلسفة مما لا يتعارض مع عقيدته، فهو تفسيره للآية «مثل نوره كمشكاة فيها مصباح»، ففي الآية أربعة أشياء: المشكاة ومثالها النفس، والزجاجة ومثالها القوة الخيالية، والمصباح كالعقل، والزيتونة التي هي الشجرة، العقل الفعال من حيث انفعلت الأشياء عنه. فلما أن المصباح

---

(١) الغزالي: معراج السالكين ص ٦٥ ـ ٦٦.

الواحد توقد منه المصابيح ، لم يقل سبحانه نبت ، فإن النبات يدل على نقصان الأصل ، وإنما قال تعالى : ﴿توقد﴾ ، فنبه بالوقيد على أن الشجرة لا يوقد منها وخصها بالزيتونة لدوام ورقها وفوائدها وغزارة منفعتها وكثرة ورقها وشعبها ، وأنها وإن كانت زيتونة فيخرج منها نار تستضيء بها. ووجه المشابهة واستيعابه قد شرح في كتاب مشكاة الأنوار[1]. وهذه الإحالة تدل على أن معراج السالكين هو من تأليف الغزالي ولا يجوز الشك فيه. والغرض من هذه المشابهة هو إدراك أن عالم الشهادة هو مثال للعالم العلوي أي عالم الملكوت: لأن المسبب لا يخلو عن موازاة السبب ومحاكاته نوعاً من المحاكاة على قرب أو على بعد، ومن اطلع على كنه حقيقته انكشف له حقائق أمثلة القرآن على يسر[2].

ولا شك في ظهور جانب غنوصي عند الغزالي قد نجد له شبيهاً عند إخوان الصفا. فمحاولة الغزالي في إقامة موازنة ومشابهة بين أعضاء الإنسان المختلفة وأفعالها وبين ما نراه في العالم كالذي ذكره في المشكاة ومعراج السالكين والمضنون الصغير، نجد مثله مذكوراً عند إخوان الصفا حين يذهبون إلى أن جسم العالم بأسره بمنزلة جسم إنسان واحد، وأن جميع أفلاكه وطبقات سمواته وكواكب أفلاكه وأركان طبائعه ومولداتها، من جملة جسم ، بمنزلة أعضاء بدن إنسان واحد ومفاصل جسده وتستمر المقارنة بينهما[3].

ومن الغريب حقاً أن نجد عند الدكتور سليمان دنيا محاولة يجعل فيها الغزالي مشائياً، وهذا بعيد كل البعد، ولم نجد عند الغزالي في كتبه التي

---

(١) المصدر السابق : ص ٦٩ - ٧٠.

(٢) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٥١، تحقيق وتقديم د. أبو العلا عفيفي ط القاهرة ١٩٦٤.

(٣) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء جـ ٢ ص ١٤٣ - ١٤٤، ط بيروت ١٩٥٧.

عرضنا لها ما يشير إلى أنه تابع المشائين متابعة ليس فيها حذر وخوف. فقد نقل عن الغزالي قوله في «معارج القدس»، وهو مشكوك النسبة إليه وقد ألف قبل معراج السالكين، يقول: يرى الغزالي أن أول ما خلق الله شيء واحد ضرورة، وذلك لأن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد، هذا الواحد عنده هو العقل لقول الرسول: «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر»، وهو القلم مرة أخرى لقول الرسول: «إن أول ما خلق الله القلم فقال: اكتب، قال: وما أكتب؟! قال ما هو كائن إلى يوم القيامة من عمل، وأثر، ورزق، فكتب ما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة»، ثم يجعل لنا درجات العالم فيقول: أول ما خلق الله، العقل ثم النفس ثم الهيولي، أو القلم ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة». فهنا مقابلة إذن بين هذه المخلوقات»[1].

وهذه العبارة، مع ما فيها من خروج على ما رسمه الغزالي في كتبه العامة والخاصة، تعد من قبيل التكهنات، فلو كان الغزالي قد ذكر مثل هذا لما تركه ابن تيمية دون نقد، ومع هذا فإنها لا تدل مطلقاً على أن الغزالي يشبه المشائين. وذلك لأن ابن سينا قد جعل العقل الأول هو أول ما صدر وفاض عن الله مباشرة لتعقله لذاته. ثم بدأ يفيض عن العقل الأول بطريق التعقل ثلاثة أشياء: عقل ونفس وجسم. أما الغزالي فقد ذهب إلى أن الله هو الذي خلق العقل والنفس والهيولي. فلا واسطة إذن بين الله وبين ما يخلقه على العكس من المشائين. ونحن نعرف أن الغزالي قد وقف بالمرصاد في «التهافت» وفي غيره، لهذا المبدأ الأساسي في نظرية الصدور، وهو أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد، فلا يعقل مطلقاً أن يؤمن به الغزالي.

وبعد هذا كله: فإن الغزالي، حجة الإسلام، المتكلم والفيلسوف

---

(١) د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢٣٢.

والصوفي، هو بالحس والعقل والقلب مجتمعة، يقف في وجه الفلاسفة الخارجين على العقيدة الإسلامية. فهو كفيلسوف ناقد، وكمتكلم محام ومدافع عن عقيدة أهل السنة والجماعة، وكصوفي عارف مشاهد يكتشف أسرار الوجود. كل ذلك من أجل الوصول إلى الحقيقة التي غابت عن فلاسفة الإسلام المشائين الذين غلبوا الفلسفة على الدين. أما الغزالي فقد أقام الدين بالحجة والبرهان والكشف والعرفان، ولكل موضوع منهج خاص، ولكل طبقة لغة خاصة، وفي النهاية المقصود واحد: هو الدفاع عن عقيدة أهل السنّة والجماعة على أساس من الكتاب والسنّة والعقل، لا التقليد.

فإلى اليهودي الذي أسلم فأحبه المسلمون، فأضاف شخصية فريدة ممتازة أعجب بها ابن تيمية ألا وهو «أبو البركات البغدادي».

ثالثاً ـ أبو البركات البغدادي
(هبة الله بن علي بن ملكا توفي عام ٥٤٧)

إن الحديث عن أبي البركات البغدادي وفلسفته التي ضمنها كتابه «المعتبر» بأجزائه الثلاثة، يحتاج إلى فحص دقيق، وتفهم عميق لمواقفه المختلفة في المشاكل الفلسفية. فعلينا أن نفرق بين عرضه للآراء السابقة عليه، وبين رأيه الخاص. ولا شك في أن أبا البركات ـ كغيره من الفلاسفة ـ لم يهتموا كثيراً في مخالفتهم للفلسفة الطبيعية عند أرسطو، وإلى ما في المنطق. أما الإلٓهيات فهي الجانب الهام جداً، لأنه على أساسها يتحدد موقف الفيلسوف من العقيدة التي يعتنقها، وبخاصة أبي البركات البغدادي لأنه كان يهودياً ثم أسلم. ويعد ابن تيمية أول من اهتم بعرض فلسفة أبي البركات ومقارنتها بمن سبقه من المشائين أتباع أرسطو حيث يقول: من حكى عن جميع الفلاسفة قولاً واحداً، في أي جنس من أجناس علومهم، فإنه غير عالم بأصنافهم واختلاف مقالاتهم، بل حسبه النظر في طريقة المشائين أصحاب أرسطو كثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي وبرقلس من القدماء، وكالفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد وأبي البركات من المتأخرين. (ويلاحظ هنا ذكره لأبي البركات بعد هؤلاء جميعاً على الرغم من وفاته قبل السهروردي). وإن كان لكل من هؤلاء في الإلٓهيات والنبوات والمعاد قول لا ينقل عن سلفه المتقدمين، إذ ليس لهم في هذا الباب علم تستفيده الأتباع. وإنما عامة علمهم القول في الطبيعيات،

فهناك يسرحون ويتبجحون. وبه وبنحوه عظم من عظم أرسطو واتبعوه لكثرة كلامه في الطبيعيات وصوابه في أكثر ذلك. فأما الإلهيات فهو وأتباعه من أبعد الناس عن معرفتها[1].

وإذا حاولنا الحكم على صاحب المعتبر، فنذكر عنه أنه من أقرب الفلاسفة إلى أتباع الحجة الصحيحة، بحسب نظره والعدول عن تقليد سلفه، وهو يشبه في ذلك الغزالي، مع أن أصل أمر الفلاسفة وحكمتهم أن العقليات لا تقليد فيها[2]. وإذا حددنا نشأة بعض الفلاسفة وأثر الطوائف الدينية على هذه النشأة، فإننا نقول مع ابن تيمية أيضاً بأن ابن سينا نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات، وابن رشد نشأ بين الكلابية، أما أبو البركات فقد نشأ ببغداد بين علماء السنة والحديث، ويرجع إلى ذلك تأثره بالأشاعرة ومتابعته لهم أحياناً، فكان كل من هؤلاء بعده عن الحق بحسب بعده عن معرفة آثار الرسول، وقربه من الحق بحسب قربه من ذلك[3].

وأول من وجه الأنظار من المفكرين المحدثين، إلى أهمية أبي البركات البغدادي، هو الأستاذ الدكتور علي سامي النشار، فقد بين موقفه من المنطق الأرسطي ومخالفته له أحياناً[4]. ثم جاء الدكتور أبو ريان فكتب بحثاً ممتازاً عن «نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا»[5].

أولاً: انقسام الوجود والموجود إلى الواجب والممكن عند أبي البركات:

يضع أبو البركات قضية هامة في المعرفة تجعلنا نقول بأنه من أصحاب

(١) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ١ ص ٥٤٣ - ٢٥٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧٥.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٥١.

(٤) د. النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ١٧، ٢٨، ٤٩، ٥٤، ٩٤ ط الإسكندرية ١٩٦٧.

(٥) مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، المجلد ١٢ ص ١٧، ٤٨.

النظـرة الموضـوعية لا النظرة الإسـمية، وتجعلـه من أصحـاب اليقين لا الشك المذهبـي. فقـد ذهـب إلـى أن الإدراك ليس شرطـاً في الوجـود، وإنما الوجود شرط في الإدراك، إلا أن اعتراف العارف بوجود الموجود وعلمه به، إنما يكون من إدراكه له، فلا يصح إذن أن يحد الموجود بأنه المدرك، ولا بأنه الذي يصح أن يدرك، وإن كانت المعرفـة بـه حصلـت بالإدراك. بل الوجود والموجود من الكلمات التي تدرك معانيها بأوائل المعارف من جهة الإدراك والمعرفة فلا يحتاج إلى حد يشرح الاسم(١).

ومعنـى هذه العبـارة أن من الأشياء ما يدركهـا مدرك، ويعجـز عن إدراكها مدرك آخر. ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذي عجز عن إدراكها فلم يدركها، قادحاً في وجودها، بل هي موجودة سواء أدركها، أو لم يدركهـا فيجـوز أن يكون من الموجـودات ما لا يدرك أو لا يدركه بعض المدركين(٢).

وعلى هذا الأساس قسم أبو البركات الموجود إلى قسـمين: موجـود الأعيان وهـو يعـرف بالإدراك، ويدل بعض المـدركين عليه بعضاً، ويهديه إليه حتى يشـاركه في إدراكه، وهـو واحـد بعينـه مشتـرك لكثير من المدركين، ومثال ذلك الشـمس التـي يراهـا النـاس دون أن تتكثـر نتيجـة لإدراكهم لها، بل هي واحدة مهما تعدد المدركون لها(٣). وهذا يدل على أن أبا البركات يؤمن بالواقع المحسوس وبموضوعيته وبأنه يفرض نفسـه علـى الذات المدركة، وذلك على العكس من السوفسطائيين القائلين بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، وبأن الذات المدركة هي التي تفرض نفسهـا علـى الموضوع المدرك، وربما يرجع اهتمام ابن ملكا بالموجود العيني لعقيدتـه اليهودية السابقة التي تركها.

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ ٣ ص ٣١، ط الدكن ١٣٥٨ هـ.

(٢، ٣) المصدر السابق: ص ٢١.

أما الآخر، فهو موجود الأذهان وهو يختلف باختلاف الأشخاص حيث ينفرد الإنسان الواحد بإدراك ما في ذهنه خاصة ولا يشاركه إنسان آخر في هذا الإدراك لهذا الموجود الذهني. وموجودات الأذهان موجودة في الأعيان لوجودها في موجود في الأعيان وهو الذهن والنفس التي يتصور فيها ما يتصور من ذلك[1]. وبهذا يتأكد لنا أهمية الموجود الخارجي، والذات المدركة، حين يقترب أبو البركات من فلسفة أرسطو الواقعية، ويبتعد عن فلسفة أفلاطون المثالية.

بل ويتأكد هذا أيضاً عندما نراه يقسم الموجود مرة أخرى قسمة عقلية إلى: موجود بذاته وعن ذاته، وموجود وجب وجوده عن غيره ولم يجب له بذاته، ولا ممتنعاً، وهو الذي يعرف باسم الوجود الممكن. فكل موجود: إما واجب الوجود بذاته، وإما ممكن الوجود بذاته، فوجوده عن غيره وبغيره، ولا يوجد ما نسب إليه إلا بعد وجوده بعدية الذات. فكل أخير من الموجودات بالغير، متأخر الوجود عما يوجد به، ولا يوجد إلا بعد وجوده بعدية الذات. وجود المتأخر منها يدل على وجود المتقدم، ووجود المتقدم حاصل قبل حصول المتأخر من حيث إنه لا يوجد إلا بعده بعدية بالذات وإن لم تكن بالزمان[2].

هذا التقسيم وهذه النسبة وهذه التبعية وهذه البعدية التي بالذات لا بالزمان تجعل صاحب المعتبر من أتباع الفلسفة المشائية إلى حد كبير. فوجود الممكن أدل على وجود الواجب بذاته، أكثر من دلالته على وجود نفسه، كما أن الحوادث من الموجودات أدل على وجود القديم منها على أنفسها.

ثانياً ـ موقف أبي البركات من قدم العالم وحدوثه:

يستعرض أبو البركات مذهب القائلين بقدم العالم، عرضاً مبسطاً يتسم

(١) المصدر السابق: ص ٢١ ـ ٢٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٢ ـ ٢٣.

بالوضوح والمرونة حتى ليظن القارىء أنه من المدافعين عن هذه النظرية. إلا أنه يستخدم نفس الأسلوب في عرضه لموقف القائلين بحدوث العالم وخلقه وهم فرقتان: إحداهما من أصحاب النظر، والأخرى مقلدة اقتصرت على التقليد وأهملت النظر، واعتمدت على ما يخطر للإنسان من معنى البداية التي تعني حدوث الحادث بعد زمان لا يكون فيه موجوداً ثم وجد. ومن هذه الفرقة المقلدة من رام نصرة ما اعتقده بالتقليد من جانب النظر والرد على من قال بغيره[1]. ومقالة الحدوث أقرب إلى أكثر الأذهان التي تتصور المخلوق، ولذلك كان القائلون بها أكثر عدداً، وناصرها كثير من الخاصة المعتبرين، فصارت مشهورة ومقبولة أكثر من خصوم هذا الموقف. ولذلك قام الخصام بين الفريقين، فسمي الحدثيون القدميين دهرية وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين يعتقد الجمهور في معناها جحد الخالق المبدأ الأول، وسمي القدميون الحدثيين معطلة لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده مدة لا نهاية لها[2].

إلا أن أبا البركات قد وقف من حجج القائلين بالحدوث موقف المعارض لا المحايد فيقول: «وقد احتجوا بحجج تضعف عند النظر، فمما هو قديم من جملتها ومتداول بين أهل النظر، هو قولهم أن الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، وأنتجوا من ذلك أن الجواهر التي هي الأجسام بأسرها محدثة. وهو قياس لا ينصرف على من ينتقده لأن المقدمة الصغرى القائلة: إن الأجسام لا تنفك أو لا تخلو عن الحركة والسكون المحدثين، لا تشارك الكبرى القائلة: وما لا ينفك عن المحدث فهو المحدث في حد أوسط على الحقيقة. ولا المحدث الذي في الكبرى وهو الحد الأكبر هو المحدث المطلوب في النتيجة.

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ ٣ ص ٣٠ - ٣١.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٣.

فالقياس لم ينتج المطلوب الذي فيه الخلاف (وهو العالم)[1]. وقد بنى نقده على أساس أن معنى الحركة عندهم لا يدل على أنها حادثة، بل يدل على أنها حركة مطلقة. والحركة المطلقة ليست محدثة عنده وعند من يقول بقدم العالم.

ولعل بعضهم يظن أن أبا البركات يذهب إلى حدوث العالم، وذلك على الرغم من أنه كان يعرض لكلا الفريقين: فريق القدم، وفريق الحدوث، آراءهم وحججهم، وهو عرض تاريخي لا أكثر ولا أقل. والدليل على ذلك قوله: «فهذه هي المذاهب المقولة، والحجج المنقولة والمعقولة، لا يحتاج المقلد إلى شيء منها. فإن الذي يقلد في الحجة يتعب نفسه بسماع الحجة، وتقليد المذهب دون الحجة يكفيه، ويتساوى حاله من جهة التقليد لهما فكله تقليد، والذي يعقل ما يسمع ويتأمله بذهنه ويتبعه بنظره فقد سمع الحجة وعرف المحجة»[2].

كيف إذن، نحدد موقف أبي البركات من هذه المشكلة؟

وللإجابة على هذا السؤال، علينا أن نقرر هذا المبدأ الهام الذي وضعه: كل فاعل علة، وليس كل علة فاعلاً، فالفاعل هو العلة الحقيقية[3]. وهذا المبدأ الهام يمكن استخدامه لهدم الفلسفة المشائية وبخاصة نظرية الصدور. فإذا كان الموجود الصادر من الله علة للصدورات والفيوضات الأخرى، إلا أنه ليس الفاعل على الحقيقة. وتأكيد ذلك هو قوله بأن الواحد الذي لا مثل له ولا ضد له، ولا تركيب فيه، ولا أجزاء له، هو الواحد من كل جهة. والمبدأ الأول واحد فقط، وليست هناك مبادىء أولية كثيرة، وهذا

---

(١) المصدر السابق: ص ٣١.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٨.

(٣) أبو البركات: المعتبر جـ ٣ ص ٤٩.

المبدأ الأول هو الواجب الوجود بذاته[1]. والنظر الحقيقي يؤكد لنا أن لفظة الوجود والموجود على الحقيقة لا تطلق إلا على واجب الوجود، من حيث أن وجوده هو ماهيته، أما الموجود الذي وجوده صفة حاصلة لماهيته بغيره (أي أن وجوده صفة زائدة على ماهيته)، فمعنى وجوده هو علاقته بهذا الموجود، ونسبته إليه ومعيته وإضافته إلى هذا الأول. فهذا نوع من التوحيد لا يعقل في شيء من الآحاد إلا في هذا الواحد الذي هو الموجود الأول، والمبدأ الأول، ولا يثبت إلا له. فالوجود الذي تتصف به الموجودات المعلولة، ويقال لها به أنها موجودة، غير هذا الوجود القائم بذاته[1]. وسوف تؤدي هذه العبارة إلى موقف معين هام عند أبي البركات البغدادي يشبه قول الصوفية في اعتباره أنه «ليس الوجود الحقيقي إلا له، أي لا هو إلا هو»[2]. وهو جانب إشراقي لا شك في ذلك.

ومن خلال موقف أبي البركات من ذات الله وصفاته، نستطيع تحديد وجهة نظره من مشكلة قدم العالم وحدوثه. فالمبدأ الأول، وهو الله، الذي لا قبل له فاعل بالذات. وهذا الفعل الذاتي لا يكون بالطبع ـ كما يقول ابن سينا ـ بل هو فعل إرادي من حيث إنه لا يفعل على سنن واحد، وفن واحد، ولا يحرك إلى جهة واحدة. بل إنه مبدأ واحد لسائر الموجودات من الأفعال والذوات المختلفات الطبائع والجهات والأنحاء والغايات. وفي هذا القول هدم لنظرية الفيض الضروري الذي يتخذ خطا واحداً عند المشائين. وكذلك فإنه يفعل ويشعر بما يفعله ويقصده ويريده، وذلك على العكس من الموجودات التي تفعل بالطبع كالنار في التسخين، والثلج في التبريد. ومعنى ذلك أنه يعلم بما يفعل، ومريد وراض بفعله الذي يكون لغاية، من

---

(١) المصدر السابق: ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٥.

(٣) المصدر السابق: ص ١٤٧.

حيث إن العالم المريد الحكيم لا يفعل عبثاً ولغير غاية. وهذه الغاية لا تتعلق بمخلوقاته ومعلولاته، حتى لا تكون الغاية في خلقه تسبق وجوده، وتتقدم عند خالقه. بل هو مبدأ أول واجب الوجود بذاته، وهو واحد أحد، فرد صمد، لا ضد له ولا ند، ولا شريك في بداية الخلق والجود والإيجاد، فينتج من ذلك أن يكون هو الغاية القصوى، كما كان هو الفاعل الأول[1].

ونحن نرى طبيعة هذا الفاعل عند أبي البركات البغدادي، لا تخرج مطلقاً عما ذكره الغزالي مما يدل على تأثير الغزالي فيمن جاء بعده من فلاسفة أو حتى إشراقيين. وهذا النص السابق عند أبي البركات هو رد صريح ومتين لمذهب أرسطو في المحرك الأول الذي هو علة غائية فقط تتحرك نحوه الموجودات كمعشوق وكمعقول. وخلاصة القول من هذا كله أن الله يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هي جوده، فجوده مقصوده في فعله، والموجودات لزمت عن جوده[2].

والحقيقة نقدرها هنا، أن موقف صاحب المعتبر فيه شيء من الاضطراب والتردد، بل نقول أنه كان يحاول التوفيق بين قدم العالم وحدوثه. فهو لا يذهب إلى هدم نظرية الصدور من أساسها، بل هو يوافق المشائين على مبدئهم الأساسي، ويعتبره صحيحاً في ذاته، ولكنهم لم يستعملوه استعمالاً صحيحاً، هذا المبدأ هو «أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد». والمشاؤون في نظره يناقضون مبدأهم الذي وضعوه، وهو يتفق في ذلك مع الغزالي. وموقف أبي البركات من نظرية الصدور يتفق مع فلسفته التي نراها تمثل الجانب الإشراقي في الفلسفة الإسلامية. ومن ناحية أخرى، يذهب إلى نظرية هامة تنادي بالخلق المتجدد المتعدد الأبعاد مما يتفق مع

(١) المصدر السابق: ص ٦٦ ـ ٦٨.

(٢) أبو البركات: المعتبر جـ ٣ ص ٦٩.

القائلين بحدوث العالم. وأبو البركات قد عبر عن موقفه من النظريات السابقة عليه بقوله أن العلم لا ينتظم له على نسق محدود، ولا يقصد مخالفة الجمهور بأباطيل ينفرد بها عنهم، ليكون له بها ميزة فيما بينه وبينهم، فليس من قال: خالفوا تعرفوا، ممن أحسن في القول، بل من قال: صدقوا ووافقوا على الحق، وخالفوا على الباطل، سواء عرفتم بذلك أو لم تعرفوا، فإن من أراد المخالفة وقد سبق إلى الحق فلا بد أن يقع إلى الباطل[1].

فمن هذه المحاولات، موقف أبي البركات من مسألة الهيولي وعلاقتها بالكائنات الفاسدة الزائلة، والكائنات الأزلية. فهيولي الكائنات الفاسدات تنفصل وتتصل وتقبل الانفعالات المغيرة المحركة والمسكنة، وهذا يؤدي إلى تكثر أفرادها، واتحاد أجزائها. وعلة وجود هذه الهيولي الجزئية، هي آخر علة من المعلولات الأزلية، فإنها تلي هيولاها في مرتبة الوجود والوضع، وهي مكان لها بالطبع، فهي تصدر عنها وتوجد بها. كما أن الصور التي تحل بها فهي فائضة إليها من عالم الأزل والربوبية، وهي آخر مراتب الوجود في المعلولية النازلة من لدن العلة الأولى في ترتيب الوجود، وأول الموجودات الكيانية التي يتعلق وجودها بوجود الأزليات الملكية، فمنها البداية وإليها النهاية[2].

أما الهيولى الأولى المتعلقة بالأزليات، فتوضيح مواضع عليتها ومعلوليتها، إنما يكون على أساس أنها ممكنة الوجود ومعلولة صدر وجودها عن واجب الوجود بذاته وهذه الهيولى متكثرة في وجودها بصورة أشخاصها المختلفة. والهيولى الأولى بذاتها ممكنة الوجود، وهي المنفعل الأخير من حيث أن واجب الوجود بذاته هو الفاعل الأول بالذات وهو غيرها[3]. وهذا

---

(١) المصدر السابق: ص ١٦١.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٣) أبو البركات: المعتبر جـ ٣ ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

القول الأخير يجعل فلسفة أبي البركات قريبة الشبه من فلسفة المشائين القائلة بمادة أولى لكل حادث من حيث أنه ممكن الوجود.

أما إذا حاولنا أن نجعل أبا البركات قريباً من عقيدة أهل السنة والحديث الذين نشأ بينهم كما قال ابن تيمية الذي نستشهد به على صحة موقف أبي البركات وصدقه، فعلينا أن نأخذ بقول ابن تيمية حيث يذهب إلى أن المتقدمين من أساطين الفلاسفة قد جعلوا العالم محدثاً من ناحية صورته فقط، أو مادته وصورته، والأكثرية يرجحون تقدم المادة على الصورة. وهذا الترجيح يتفق مع أخبار الرسل، وموافق للقرآن والسنة. مثل قوله تعالى: **﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾**[1]، وكذلك **﴿استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض إئتنا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾**[2]. وقد ثبت في صحيح مسلم عن عبدالله بن عمرو بن العاص عن النبي (صلعم) أنه قال «كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض». ولهذا ذهب علماء أهل الكتاب أن ما ذكره الله تعالى في التوراة يدل على أنه خلق هذا العالم من مادة أخرى، وأنه قد أخبر في القرآن عن خلق السموات والأرض من مادة، كما أنه خلق المادة من مادة أخرى، كخلق الإنس من آدم، وخلق آدم من طين (وهذا ما ذكره الغزالي بالخلق التوالدي والتولدي). كما أنه خلق الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار[3].

وقول ابن تيمية لا بد أن يؤخذ على أنه ينادي بأسبقية المادة على الشيء المخلوق فقط، وليس على أن المادة قديمة ومساوقة في الوجود لله، وإلا وقعنا مرة أخرى في براثن الفلسفة المشائية، فهذا القدم إذن، قدم نسبي

(١) سورة هود: من آية ٧.

(٢) سورة فصلت آية ١١.

(٣) ابن تيمية: منهاج السنة جـ١ ص ٢٥٥ ـ ٢٥٧.

وليس مطلقاً، فالمادة مخلوقة والعالم محدث كائن بعد إن لم يكن.

هذا تحليل موقف أبي البركات البغدادي من هذه المشكلة العويصة، من خلال موقف ابن تيمية، ولعلنا بذلك قد أنقذنا صاحب المعتبر من أن ينظر إليه على أنه يجعل العالم مشاركاً لله في الوجود والقدم.

ثالثاً ـ النقد الفلسفي لنظرية الصدور عند المشائين:

سوف يتبين لنا من خلال هذا النقد، موقف أبي البركات الحقيقي من مشكلة قدم العالم وحدوثه، وسوف نؤكد مرة أخرى أنه يحاول التوفيق بين الفلاسفة والمتكلمين، بين القدم والحدوث.

إذا كان الواحد، في هذه النظرية، لا يصدر عنه إلا واحد، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولاً على نسق من لدن الأول إلى المعلول الآخر، ولا تتكثر إلا طولاً حتى يكون أعلة ب، وعلة ب هي حـ، وحـ علة د. فلا يوجد موجودان معاً إلا وأحدهما علة للآخر أو معلولاً له. ولكننا نرى في الوجود أشخاصاً لا يتناهى عددها، ليس بعضها علة لبعض، ولا معلول له، كالإنسان والفرس، وإنسان وإنسان من سائر أشخاص الناس، وفرس وفرس من أشخاص الفرسان لا يلزم أحدها أن يكون علة للآخر، فمن أين جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الأول إذا كان لا يصدر عنه إلا واحد؟[1].

يجيب صاحب المعتبر على هذا بقوله: لم لا يقال أنه تعالى جاد فأوجد، وأوجد فجاد، علم فخلق، وخلق فعلم، فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجوداً أولاً، ثم بجريرته ولأجله، إما من جهة تصوره له، وإما من إيجاده موجود آخر، وذلك

(١) أبو البركات: المعتبر جـ٣ ص ١٥١.

الموجود الأول تصدر عنه أيضاً أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره. فالله تعالى يريد الموجودات فتوجد عنه، وعما عنه، والذي عنه منه لأجله ومنه، لأجل ما منه. ومعنى ذلك: أنه يخلق شيئاً لأجل شيء، فتكون الموجودات عن الموجودات، كنار جزئية عن نار كلية. فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذي هو أول الخلق، ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة، مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح، وتقوية قلب إنسان... وهلم جرا[1]. فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلي لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالموجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته، ومنه ما هو زمني وهو ما يفعله لأجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات من الآيات والمعجزات واللطائف والكرامات، وما يظهر وما يخفى من خاص العنايات ولطيف الهدايات التي لا يقدر عليها غيره، ولا يصح أن تنسب إلا إليه، حتى ما ينسب إلى غيره فهو منسوب إليه[2].

وابن تيمية يحلل موقف أبي البركات على أنه يجعل فعل الله القادر المختار مقارناً له لا يحدث شيئاً بعد شيء، وينطبق هذا على ما جعله أبو البركات قديماً وهو بعض العالم[3]. أما المحدثات المتكثرة المتجددة التي تقف عقبة كؤود في وجه نظرية الصدور الطولية عند المشائين، فقد انحدر أثر ذلك إلى أبي البركات من الجويني أولاً، ومن الغزالي ثانية في نقدهما لمبدأ الصدور المشهور.

وقد بنى أبو البركات موقفه من قدم بعض العالم، وحدوث البعض الآخر، على أساس صفة الإرادة الإلهية. فقد يخلق الله من الخلق الأزلي والأفعال الزمنية سابقة ولاحقة، قديمة وحديثة، دائمة متبدلة، يريد فيكون

(١) المصدر السابق: ص ١٥٩ - ١٦٠.

(٢) المصدر السابق: ص ١٦٢.

(٣) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ص ١٣٦.

ويكون فيريد شيئاً لأجل ذاته، وشيئاً لأجل شيء. فإرادة خلق الشيء الأزلي القار الوجود هي بعينها إرادة دوامة واستمرار وجوده، يبقى ببقاء الإرادة، إما دائماً بدوامها، وإما محدود الزمان بحدها، فمشيئته وإرادته تكون أوائلها عن ذاته، وثوانيها عنه أيضاً باستدعاء حكمته في مخلوقاته، فكل شيء هو فعله، سواء بواسطة أو بغير واسطة[1].

وقد عاب ابن تيمية على أبي البركات أن يذهب إلى أن سبب التغيرات هو ما يقوم بذات الرب من إرادات متجددة، بل ومن إدراكات، كما قد بسطه في كتابه «المعتبر». فهو وابن سينا وأمثالهما قد ذهبوا إلى أن الرب هو بنفسه علة تامة أزلية للعالم بما فيه من الحوادث المتجددة، وأن الحادث الأول كان شرطاً أعد القابل للحادث الثاني. وهذا القول في غاية الفساد، وهو أيضاً في غاية المناقضة لأصولهم[2].

يتضح إذن موقف أبي البركات من المشائين في تفسير صدور الكثرة عن الواحد، حين يرى أنه إذا التزم المشاؤون مبدأهم فلن يصدر عن الواحد إلا واحد، وستستمر سلسلة الصدورات في اتجاه طولي واحد. فلن تكون هناك كثرة موجودات على مستويات واحدة، أي لن توجد مثلاً أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة. وهذا الصدور ذو البعد الطولي الواحد يقيد قدرة الله، أما أبو البركات فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية في دورها الخلاق، وبذلك رفض الحتمية المسيطرة التي يخضع لها فعل الخلق عند المشائين على حد قول الدكتور أبو ريان[3]. ولكن حقيقة موقف أبي البركات أنه قد جعل القدرة الإلهية مقيدة في بداية إيجاده واحداً لا محالة، حيث يوجد عنه

(١) أبو البركات المعتبر: جـ٣ ص ١٦٤.

(٢) ابن تيمية: منهاج السنة جـ١ ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٣) د. أبو ريان: نقد أبي البركات ص ٣٢.

بذاته، هذا الواحد أقرب إليه وأشبه به من سائر مخلوقاته[1]، ثم جعل هذه القدرة الإلهية حرة مطلقة عندما تبتدىء الكثرة فيما عنه وفيما عما عنه طولاً وعرضاً، فتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية[2].

وبهذا كله، نجد أبا البركات يقترب أحياناً من المشائين، ثم يبتعد عنهم ليقترب من موقف الأشاعرة العام، عندما جعل الله يتدخل في الزمان ويفعل ما يشاء بعد أن كان الفعل الإلهي أزلياً خارج الزمان. فمن يذهب إلى القول بأن أبا البركات يؤمن بقدم العالم فهو مخطىء، ويشبهه أيضاً من يعتقد قوله بالحدوث. فحقيقة فلسفته أنه حاول التوفيق بين الفلاسفة والمتكلمين، بين العقل والدين، بين نظرية الصدور عند ابن سينا ونظرية الخلق المتعدد المتجدد المتكثر عند الجويني والغزالي وغيرهما. ولا شك أنه قد نجح في ذلك مما يدل على أنه لم يكن مقلداً، بل يأخذ من كل مذهب الأصح، ويهدم ما يراه غير ذلك.

وموقف أبي البركات البغدادي من نظرية الصدور، وهدمه لمبدأ المشائين المشهور «لا يصدر عن الواحد إلا واحد» كان له أثر كبير فيمن أتوا بعده، وبخاصة شيخ الإشراق «السهروردي المقتول» الذي لم يسلم أبو البركات من نقده له. وقبل أن نصل إلى شيخ الإشراق، علينا أن نعرض لمذهب أحد المشائين المشهور بالتوفيق بين العقل والدين من خلال قصة سميت باسم قصة شيخ المشائين ابن سينا، وتسمت باسمها أيضاً قصة شيخ الإشراق ألا وهي «حي بن يقظان» التي اشتهر بها ابن طفيل الأندلسي.

---

(١) أبو البركات المعتبر جـ٣ ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٢) المصدر السابق: ص ١٦١ ـ ١٦٢.

رابعاً ـ ابن طفيل
(أبو بكر محمد بن عبد الملك توفي عام ٥٨١ هـ)

انتقلت حضارة المشرق بتراثه الفلسفي العميق إلى الأندلس في المغرب العربي، وكأنها مسرحية تمثل للمرة الثانية. وكما حصل وفاق وتزاوج بين العرب والأعاجم في المشرق وقع أيضاً في المغرب بين العرب والإسبان.

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلاً، ولم يقم بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية[1]. وكان ذلك على الرغم من معرفة مسلمي إسبانيا وغيرهم من أهل الكتاب في شمالي إفريقية وصقلية، مصنفات الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والغزالي، وظهرت طائفة صالحة من العلماء والفلاسفة في المغرب، تأثرت بفلاسفة المشرق فكان ابن باجة (أبو بكر محمد بن يحي بن الصائغ توفي عام ٥٣٣ هـ) الذي تأثر بالفارابي، وكان ابن طفيل الذي تأثر بابن سينا، وكان ابن رشد الذي نقد الغزالي وفند آراءه وتأثر بها.

وقد حاولت ـ قدر المستطاع ـ أن أجد لابن باجة موقفاً معيناً من مشكلة قدم العالم وحدوثه، سواء أكان هذا الموقف اتفاقاً أو معارضة للفلسفة

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ٢٧٩.

المشائية. فلقد كان ابن باجة مقلاً في التأليف، وربما يرجع ذلك إلى طبيعة العصر الذي عاش فيه، وحتى كتابه «تدبير المتوحد» ناقص غير كامل. وهذه شهادة أحد مواطنيه ألا وهو ابن طفيل حيث يقول: «إن التعريف بأسرار الحكمة المشرقية على طريقة أهل النظر، شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ولا سيما في هذا الصقع[1]، الذي نحن فيه لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد. ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً (وقصته حي بن يقظان إحدى هذه الرموز). فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه. ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو طاليس وأبي نصر وفي كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض الذي أردته، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه كفاية، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً، ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال. ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق روية من أبي بكر بن الصائغ (ابن باجة)، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التآليف، إنما هي كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه في «النفس» و «تدبير المتوحد» وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة»[2].

وكتابه «تدبير المتوحد» لا يعد وأن يكون ثورة اجتماعية حيث يقرر فيه أن الفرد إذا تركز في نفسه، وتوحد في ذاته، ولم يترك للمجتمع سلطاناً على تفكيره، ولا للعرف السائد سيطرة على تعقله، استطاع بتأملاته الخاصة أن

(١) يريد بذلك بلاد الأندلس، وقد كانت فيها الفلسفة والتصوف نادرين.

(٢) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٥٦ ـ ٥٧، تحقيق وتعليق أحمد أمين ط القاهرة ١٩٦٦.

يدرك أرفع الحقائق منزلة وأسماها قدراً[1].

ولكن كيف يصل المتوحد إلى إدراك الأمور العقلية التي هي الصور المحضة الخالصة من علائق المادة والفكر المجردة المدركة بجميع قوى النفس؟ حينئذٍ، قسم ابن باجة موضوعات المعرفة إلى أربعة أقسام: الأول صور الأجرام السماوية، والثاني هو العقل الإيجابي أو العقل المنبثق، والثالث المعقولات الهيولانية المتصلة بالهيولى، والرابع هو الفكر الموجود في قوى النفس الثلاث: الحس المشترك والمخيلة والذاكرة[2].

ويطلق ابن باجة على المعقولات من هذه الصور اسم الروحانية العامة، كما يطلق على ما دونها ـ وهي الصور الموجودة في الحس المشترك ـ اسم الروحانية الخاصة. وقد شارك ابن باجة إلى حدٍ ما، بأقوال يمكن أن تحدد موقفه من مسألة قدم العالم وحدوثه. فقد قسم الموجودات قسمين: متحرك، وغير متحرك. أما المتحرك فهو جسمي متناه، وهو متحرك حركة أزلية، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته، لأنه متناه، أما الحركة فهي غير متناهية. فلا بد في تعليل هذه الحركة التي لا تتناهى من أن نردها إلى قوة لا تتناهى، أو إلى موجود أزلي، أي إلى العقل. وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها، وأن العقل ـ مع أنه متحرك ـ يمد الجسم بالحركة، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل، وهي متحركة بذاتها. ولم يجد ابن باجة صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو نفسي روحي، وما هو جسمي مادي طبيعي. ويفسر ابن باجة إمكان التغير بتعاقب الصور الجوهرية على أساس أن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى[3].

---

(١) د. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام ص ٢٧٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧٤.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة س ٢٨٣.

وهكذا نجد ابن باجة تلميذاً أميناً للفيلسوف الاستاجيري، المعلم الأول أرسطو أكثر من الفارابي وابن سينا. يضاف إلى ذلك معنى التدبير عنده بأنه ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، ولهذا فهي لا تقال على الفعل الواحد، وإنما تقال على جملة أفعال، وبهذا المعنى يطلق على الله أنه مدبر للعالم، وتدبيره للعالم هو التدبير المطلق، كما أنه أشرف أنواع التدبير، لأنه إنما قيل له تدبير لما بينه وبين إيجاد الله تعالى للعالم من شبه مظنون(1).

ويقترب ابن باجة من الفلسفة المشائية اقتراباً شديداً، عندما يجعل الصور باختلافها من أدناها، وهي الصورة الهيولانية، إلى أعلاها وهي العقل المفارق تؤلف سلسلة يجتاز الإنسان في تكامله مراحل تقابل تلك السلسلة حتى يصير عقلاً كاملاً، ويتصل بالعقل الفعال. فينتقل في إدراكه للصور المعقولة للجسمانيات إلى التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل، ثم العقل الإنساني نفسه، والعقل الفعال الذي فوقه، ثم ينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة(2).

أما ابن طفيل الذي تأثر بابن سينا، فكتب قصته المشهورة «حي بن يقظان» متأثراً في مبانيها بخيال ابن سينا، ومتأثراً في معانيها بمذاهب أرسطو والفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة. إلا أنها رسالة فلسفية عميقة في موضوعها ومراميها. وكان غرضه الأساسي التوفيق بين العقل والإيمان، بين الفلسفة والدين، شأنه في ذلك شأن فلاسفة الإسلام المشائين. وهذه القصة تعرض لكيفية بدء الخلق، أو بمعنى أدق بيان أصل النوع الإنساني، وكيف يكتشف الإنسان بعقله مراتب الوجود حتى يصل إلى التعرف على الوجود الواجب الوجود، وذلك على شريطة أن يتخلص من إحساساته وخيالاته التي

---

(1) د. محمد مصطفى حلمي: تدبير المتوحد لابن باجة ص ٨٢٥، تراث الإنسانية مجلد ٣ جـ ١.

(2) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ٢٨٤.

تحبسه في العالم المادي المحسوس، وأن يلقي بنفسه في عالم الفكر الخالص. عندئذٍ، يعتقد أنه امتزج بالكائن الأعلى، وبأن العالم كله لا يفهم منه شيء بعيداً عن هذا الاتحاد. وسوف تكون النهاية واحدة ونفس الغاية عند كل من رجل الدين ورجل الفلسفة، بين صاحب النقل والسمع وصاحب العقل والتجريد.

ومن الغريب حقاً، أن نجد ابن طفيل متحاملاً على كل من الفارابي وابن سينا. فقد رمى الأول بأنه مضطرب متناقض في مسألة خلود النفس، وبأنه يميل إلى القول بفناء النفس الشريرة فهي منحلة وسائرة إلى العدم، ثم يذكر أنها باقية بعد الموت في آلام لا نهاية لها، وبقاء لا نهاية له. أما النفوس الفاضلة الكاملة فهي خالدة باقية. وقد فضل الفلسفة على النبوة، ولو ذاع هذا الرأي بين أفراد الأمة لسوى الناس بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر. أما ابن سينا فقد ألف كتابه «الشفاء» على مذهب المشائين من أتباع أرسطو ـ طاليس. وقد صرح بأن الحق عنده، ولكن إذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال[1].

ولم يسلم الغزالي أيضاً من عداء ابن طفيل وذلك على الرغم من تأثره به في بداية وصفه لكيفية وجود ابن يقظان. فهناك فرضان: فرض يجعله يولد من أبوين شأن أي إنسان آخر، وفرض آخر يجعله يتولد من الطين مباشرة. فالفرض الأول هو ما يسمى عند الغزالي بالتوالد، والفرض الآخر يسمى بالتولد. فيذكر الغزالي أن الله تعالى خلق آدم من تراب، وهو الإنسان التولدي، ثم حصل منه عن طريق إنسان آخر وهو ما يسمى بالإنسان التوالدي. ومن يشك في كيفية الخلق ووضع الصانع الحكيم في التوالد

(١) ابن طفيل: حي ابن يقظان ص ٥٧ ـ ٥٨.

والتولد، فلينظر إلى المحسوسات[1].

وقد جعل ابن طفيل مسرح قصته في جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء لاعتقاده أن أحوال الجو فيه متشابهة دائماً، فلا حر مفرط ولا برد مفرط، على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة. ولم يشأ ابن طفيل أن يصدم عقيدة المتدينين الذين ينكرون التولد، فيزعم أن ملكاً كانت له أخت فمنعها من الزواج، فتزوجت قريباً لها اسمه «يقظان» سراً. فكلما وضعت طفلاً خافت الفضيحة، فجعلت هذا الطفل في تابوت وألقته في البحر، فحمله إلى جزيرة مجاورة. ولقد استغل ابن طفيل هنا قصة موسى عليه السلام حينما ولدته أمه وخافت عليه من فرعون فوضعته في تابوت وألقته في اليم. على أن جميع القرائن تدل على أن ابن طفيل لا يقص ولادة هذا الطفل «حي» على هذا الشكل، وإنما هو ذكرها وقدمها تجنباً لسخط رجال الدين[2].

أما الصورة الأخرى من الخلق التي يتخذها أساساً لقصته الرمزية، فهي التي تشير إلى إمكان التولد من الطين، حيث يقال أن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى. وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة يفضل بعضها بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكوين الأمشاج. وكذلك الوسط منها أعدل ما فيها وأتمها مشابهة بمزاج الإنسان. فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان، وحدث في وسطها تفاحة صغيرة منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل. وهذا الروح دائم الفيضان

(١) الغزالي: الحفنون الكبير ص ٢١ - ٢٢.

(٢) عمر فروخ: ابن طفيل وحي بن يقظان ص ٤٨، ط بيروت ١٩٤٦.

من عند الله، وهو بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم. والروح فياض أبداً على جميع الموجودات، فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى[1].

ولا شك أن ابن طفيل قد استغل فكرة الولادة الطبيعية المألوفة التي تعرف باسم النشوء الطبيعي المرتجل. ولكنه يكشف عن عقيدته الدينية المستمدة من القرآن في تصويره لخلق آدم عندما نفخت فيه الروح. وبهذا يتعدى ابن طفيل مرحلة التفسير المادي الآلي، ليتمسك بالفيض الروحي الذي يمتلىء به العالم، وكل موجود حسب استعداده الخاص يستقبل هذه الروح.

وإذا حاولنا تحليل هذه القصة التي كان لها أثرها في الغرب المسيحي، لوجدنا أن بطلها قد تأمل الموجودات كلها، فظهر له أن الموجودات المادية كلها أجسام، وأن كل جسم مؤلف على الحقيقة من شيئين: من جسم ومن معنى زائد على الجسمية هي صورته، هذه الجسمية ندركها بالحس، أما المعنى الزائد على الجسمية فإنما ندركه بنوع من النظر العقلي. وهو لا شك يتابع أرسطو في استخدامه للحس والعقل معاً في إدراك الموجودات، الحواس تشاهد، والعقل يجرد[2]. والدليل على هذا الأثر الأرسطي، اتجاه ابن طفيل إلى القول بأن المادة لا يمكن أن تنفصل عن الصورة في عالمنا هذا، وأن الهيولى أو المادة الأولى عارية عن الصورة جملة في خيالنا فقط.

ومن نظر حي بن يقظان في الموجودات أدرك أن هناك تبدلاً في الصور المختلفة للكائنات جميعها، وحدوث هذه الصور جعله يعلم بالضرورة أن

---

(١) ابن طفيل: حي بن يقظان أو أسرار الحكمة المشرقية ص ١٤ ـ ١٥، ط القاهرة ١٩٠٩.

(٢) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٨٠ ـ ٨١، تحقيق أحمد أمين.

كل حادث لا بد له من محدث. ولاح له أن الأفعال الصادرة عن الموجودات ليست في الحقيقة لها، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها: وهذا المعنى الذي لاح له هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به» وفي محكم التنزيل «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم، وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»(١).

عندئذٍ أطرح الأجسام كلها وانتقل بفكره إلى الأجسام السماوية التي هي الكواكب، فرأى بقوة نظره وذكاء خاطره أنه لا يوجد أي جسم لا نهاية له بل أنه أمر باطل وشيء لا يمكن. بعد هذا، تفكر بالعالم بجملته، وهذا هو الجانب الميتافيزيقي الهام عندنا، وأخذ يتساءل: أهو شيء حدث بعد أن لم يكن، أو أنه قديم لم يسبقه زمن، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ ولكن النتيجة أنه تشكك في ذلك، ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر. والسبب في ذلك أنه إذا أزمع على اعتقاد القدم، اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له(٢). ويضاف إلى ذلك دليل كلامي اعتمد عليه ابن طفيل حيث كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث، فهو لا يمكن تقدمه عليها، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضاً محدث(٣). هذا من ناحية مشكلة القدم.

أما مشكلة حدوث العالم فاعتقاده له عوارض أيضاً، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن، لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان، وكذلك كان يقول: «إذا كان حادثاً، فلا بد له محدث، وهذا

---

(١) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٨٥.

(٢) المصدر: السابق ص ٨٦ - ٨٨.

(٣) المصدر السابق: ص ٨٨.

المحدث الذي أحدثه، لم أحدثه الآن، ولم يحدثه من قبل ذلك[1]؟ هنا يظهر أثر ابن سينا واضحاً في فكرة المرجح المشهورة. ثم كذلك هل الطارىء الذي طرأ عليه وليس هناك غيره، فهل حدث التغير في ذاته؟ فإن كان ذلك كذلك فما الذي أحدث ذلك التغير؟

عندئذٍ أخذ يفكر في الاعتقادين كثيراً فأداه النظر في حدوث العالم إلى القول ضرورة بفاعل ليس بجسم، وهو قادر عليه وعالم به «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير». أما القول بالقدم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه. وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة، والمحرك، إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام، إما جسم المحرك نفسه، وإما جسم خارج عنه، فأدرك أن وجود العالم كله هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة، وعن صفات الأجسام المنزه عن أن يدركه حس، أو يتطرق إليه خيال سبحانه، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور، لا محالة قادر عليه وعالم به[2]. ومرة أخرى نرى أثر أرسطو واضحاً تمام الوضوح في إثبات وجود محرك أول لا يتحرك ليس بجسم وخارج العالم، عن طريق مبدأ مشهور عنده وهو أن لكل متحرك محرك إلى نهاية ضرورية.

إذن النتيجة واحدة، فلا فرق بين القول بقدم العالم وحدوثه، طالما أن المقصود واحد، فما انتهى إليه بالطريق الأول انتهى إليه بالطريق الآخر، ولم يضره تشككه في قدم العالم أو حدوثه وصح له الوجهين جميعاً. وهو أي الله، علة لجميع الموجودات في وجودها، سواء كانت محدثة الوجود بعد أن

---

(١) المصدر السابق: ص ٨٩.

(٢) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٨٩.

سبقها العدم، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط. فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة، وهو في ذاته غني عنها وبريء منها. وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ولو بعض تعلق، هو متناه منقطع [1]، ومعنى ذلك أنه طالما كانت العلة قديمة فلا بد أن يكون معلولها قديماً أيضاً.

ولكن على الرغم من محاولة التوفيق بين قدم العالم وحدوثه، وقد كنت أظن ابن طفيل سوف يذهب مذهب أبي البركات البغدادي في القول بأن بعض العالم قديم، والبعض الآخر محدث، إلا أنني رأيت ابن طفيل يتابع الفلسفة المشائية متابعة صريحة حين يذكر أن العالم كله، بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها، هو من فعله وخلقه، ومتأخر عنه بالذات، وإن كان غير متأخر بالزمان. ويستخدم نفس المثال المشائي، ويدافع عن مذهبه في قدم العالم فيذكر أنه إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم تحركت يدك، فإن ذلك الجسم، لا محالة، يتحرك تابعاً لحركة يدك، متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤهما معاً. فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان، «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»[2]. فيستشهد إذن بهذه الآية على أن الإيجاد والكون لا يحتاج إلى فاصل زمني بين الإرادة والفعل الإلهي.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل نجد ابن طفيل يتابع فلاسفة الإسلام

---

(١) المصدر السابق: ص ٩٠ - ٩١.

(٢) المصدر السابق: ص ٩٠ - ٩١.

المشائين جميعاً في قولهم بأزلية العالم، على غرار قول أرسطو، بل وتبعوه أيضاً في القول بأبدية العالم وهي أكثر خطورة، وعللوا ذلك بارتباط العالم الحسي بالعالم العقلي، وارتباط العالم العقلي بالباري ارتباطاً يجعل العالمين ومبدعهما كلا واحداً لا يفرض فناء شيء منه إلا ارتبط به فناء الباقي. وابن طفيل يقول في هذا الصدد: «وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق، الموجود الواجب الوجود، الذي هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها. وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد، ولا حاجة بها إلى الأجسام، بل الأجسام محتاجة إليها. ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام، فإنها هي مباديها (أي الذوات الإلهية والأرواح الربانية) كما أنه لو جاز أن يعدم ذلك الواحد الحق، تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو، لعدمت هذه الذوات كلها، ولعدمت الأجسام، ولعدم العالم الحسي بأسره ولم يبق موجود، إذ الكل مرتبط بعض ببعض. والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي، شبيه الظل له، والعالم الإلهي مستغن عنه وبريء منه، فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه، إذ هو تابع للعالم الإلهي. وإنما فساده أن يبدل، لا أن يعدم بالجملة، وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى في تغيير الجبال وتصييرها كالعهن، والناس كالفراش، وتكوير الشمس والقمر، وتفجير البحار «يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات»[1].

وهكذا، وعلى الرغم من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين التي اشتهرت بها الفلسفة المشائية في الظاهر فقط، إلا أن الطابع الفلسفي كان غالباً، والدليل على ذلك أن ابن طفيل يصنف الناس أيضاً مراتب أربع: أعلاها مرتبة الفيلسوف، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني الروحية

(١) المصدر السابق: ص ٩١.

أي الصوفي، ويتلوها مرتبة رجل الدين المتعلق بالظاهر وهو الفقيه، وأدناها مرتبة الجمهور من الناس. وهكذا يفضل الفيلسوف على الصوفي والفقيه؛ ولا شك أنها فلسفة تابعة للتراث اليوناني أكثر من تمسكها بالعقيدة الإسلامية.

ومن الضروري في هذا المجال أن نكشف عن نوع آخر من معرفة تتجلى فيها نفحات صوفية وومضات إشراقية تظهر بوضوح عند شيخ الإشراق، السهروردي الذي قتله الفقهاء.

خامساً ـ السهروردي
شهاب الدين يحي بن حبش المقتول عام ٥٨٦ هـ

هذه صورة أخرى من المشائية، يصل فيها الجانب الإشراقي إلى أبعد مداه، وتظهر فيه محاولة جادة وصريحة لجذب أرسطو العقلي صاحب البحث والبرهان، إلى ميدان الكشف والذوق والعرفان، ومحاولة استنطاق أرسطو بالمبادىء الإشراقية، حتى يصبح أفلاطون هو الأستاذ والرئيس في هذه النظرية بدلاً من أرسطو. ولا أقول أنها تحول أساسي من الاتجاه المشائي إلى الاتجاه الإشراقي المبني على الذوق والكشف على حد قول الدكتور أبو ريان[1]، الذي يرجع إليه الفضل الأكبر في إحياء شخصية السهروردي والتعريف به تعريفاً كاملاً. بل أقول أنها تطور للمذهب المشائي الإسلامي والاعتماد على الجانب الإشراقي القائم على العلم الحضوري الاتصالي الشهودي فقط لا غير، دون الاعتماد على العقل الذي يصل بنا إلى معرفة غير مباشرة تستمد من القياس. وذلك لأنني قد قلت من قبل، أن الفلسفة المشائية الإسلامية لها طابع خاص يجعلها بعيدة إلى حدٍ ما، عن أرسطو، وتأخذ من أفلاطون وأفلوطين، إذن هي لا تخلو أيضاً من الجانب الإشراقي. فلسفة السهروردي هي الجانب الإشراقي البحت من المشائية الإسلامية، ومحاولة للوقوف ضد ابن سينا كثيراً، مستخدمة كل أنواع المذهب الإشراقي سواء عند

(١) د. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيه ص ٦٢، ط القاهرة ١٩٥٦.

الفرس وعند الصابئة، والصابئة والحرنانية ـ كما حققت حديثاً ـ فرقة أفلاطونية بحتة، أو عند الفيثاغوريين، أو الأفلاطونية المحدثة، أو حتى عند الغزالي. كل هذا التأثر تماماً عند السهروردي في استخدامه لفكرتي الفيض والنور كأساسين للبناء الوجودي عنده.

وحتى نستطيع تحديد موقف السهروردي من مشكلة قدم العالم وحدوثه، علينا أن نبدأ بهذا النقد الموجه منه إلى أبي البركات البغدادي في نظريته الهامة في التوفيق بين القدم والحدوث المتعلقة بإرادة الله القديمة والإرادات المتجددة على الذات الإلهية. فيقول السهروردي في المشرع السادس، عنوانه «إبطال قاعدة لأبي البركات وفي سبب انطماس الحكمة» ومن يشرع فيما لا يعنيه من المتأخرين، ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها إنسان يسمى بأبي البركات المتفلسف أثبت على «واجب الوجود» إرادات متجددة غير متناهية، سابقة ولاحقة، وزعم أنه يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر فيفعل ويريد، ثم يريد فيفعل، وله إرادة ثابتة أزلية، وإرادات متجددة لا تتناهى. وخالف في هذا البرهان، وخالف من الناس كل من له النظر أقل رتبة، وخالف مذهب اليهودية أيضاً الذي كان يراه، والإسلامية التي انتقل إليها، «فلا عقل ولا قرآن» كما يقال، إلا أنه ظن أن هذه الملل تقتضي هزراً، وتوهم أن هذه الشرائع أوجبت إرادات حادثة غير متناهية في ذات الباريء. وهذا ما قاله أحد من أهل هذه الملل أصلاً، فإن الذي يجتمعون عليه أهل هذه الملل أن العالم إنما عرف حدوثه لوجوب تناهي الحوادث. فكيف يجوزون حوادث غير متناهية في ذات الباريء؟ فيلزم منه حدوث الباريء كما لزم حدوث العالم عندهم. كذلك إذا فرض في الباريء أمور حادثة وهي غير متناهية ـ مع ما يلزم أن يكون في ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وبرهن على امتناعها فيه ـ يلزم أن يكون له مغير ومتحرك إلى الأشياء. ولا يتصور أن يثبت فيه حادث زماناً فإنه إن كان موجبه

ذاته فكان يجب أن يثبت دائماً، وإن كان مبطل وجوده أيضاً ذاته فما كان يصح حصوله. فإذا حدث وثبت ثم بطل فلحدوثه علة ولبطلانه علة أخرى حادثة، وعلة الحدوث لا تتخلى عن الحدوث، وعلة البطلان لا تتخلى عن البطلان أيضاً. ويعود الكلام إلى حدوث العلتين، فلا بد من علتين مقترنتين أيضاً بالمعلولين فيجب أن لا ينقطع عن ذاته الحوادث زماناً أصلاً. وإن فرض في ذاته زماناً، فيجب أن يكون في ذاته حوادث أخرى غير متجددة مع ثباته حتى يؤدي ذلك الثابت إلى البطلان. وكل ذلك يؤدي إلى التعطيل والتجاسر على مبدع العالمين»[1].

فهل نخرج من هذا النقد اللاذع لأبي البركات، إلى القول بأن السهروردي يذهب إلى حدوث العالم؟ الواقع أنه كان يريد أن يوقع أبا البركات في تناقض، لأن القول بإرادات متجددة حادثة في ذات الله يجعل الله نفسه حادثاً، هذا إذا اعتمدنا على حجة المتكلمين بأن العالم حادث لوجوب تناهي الحوادث. ولكن على الرغم من موقف السهروردي هذا من أبي البركات، فإننا سوف نرى إلى أي مدى قد تأثر به حين يستمد منه نفس الانتقاد الذي وجهه إلى المتكلمين في مبدئهم المشهور وهو: «أن العالم لا يخلو عن الحوادث» وقولهم على ذلك بأن العالم حادث، فيقول السهروردي: اعلم أن قولهم «العالم لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبق الحوادث، وكل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، فالعالم حادث»، في مقدماته أصناف من الخلل. أما المقدمة الأولى ـ وهي قولهم «العالم لا يخلو عن الحوادث» ـ صحيحة إذا عنوا بالعالم مجموع الأجسام، فإنه لا يخلو عن حركات وغيرها. وإن عنوا ـ كما يقولون ـ ما سوى واجب الوجود، ففي الموجودات أمور قام البرهان على وجودها ـ وهي

(١) السهروردي: مجموعة الحكمة الإلهية ص ٤٣٥ ـ ٤٣٧، تصحيح: هنري كوربين ط استامبول ١٩٤٥.

العقول ـ لا تتغير أصلاً، فيكون المقدمة الأولى أيضاً باطلة منقوضة[1]».
وفي هذا النقد نجد السهروردي ملماً بآراء المتكلمين سلفاً وخلفاً، فهو يوافق الخلف على أن العالم عبارة عن جواهر وأعراض أي أجسام، حينئذٍ يصح القول بحدوث العالم، لأن الأجسام لا تخلو عن الحوادث. أما إذا قالوا بأن العالم هو كل ما سوى الله تعالى، وهو تعريف السلف، فلا تنطبق هذه المقدمة عليه، لأن ما سوى الله يضم فيما يضم العقول التي لا تتغير أصلاً. ولكن السهروردي أضاف صنفاً جديداً حسب فلسفته ومذهبه وهو العقول، والمتكلمون يعتبرون العالم كله وما يشتمل عليه سواء أكان (عقولاً) أو جمادات أو نباتات أو حيوانات أو إنساناً أو حتى أفعالاً وأقوالاً واعتقادات كلها مخلوقاً كائناً عن أول، حادثاً بعد إن لم يكن شيئاً، لأنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال، على حد قول الأسفراييني[2].

وأما المقدمة الثانية ـ وهو أن «ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها» ـ ففيها خلل. فإنه إن عني به أن ما لا يسبق آحاد الحوادث لا يسبق واحد واحداً منها فهو لغو، فإن من البين أنه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة[3]. وهنا فارق كبير بين نظرة المتكلمين للعالم على أنه مجموعة حوادث لا غير، وبين نظرة السهروردي إليه نظرة ميتافزيقية أرسطية مشائية، فإنه ينظر إليه في ذاته كفكرة وجودية، أي العالم ككل بصرف النظر عما يتضمنه من موجودات، والدليل على ذلك قوله: وإن عنى به أنه لا يسبق جميع الحوادث (في نظر المتكلمين)، فالحوادث لا جميع لها أصلاً حتى يسبقها شيء ثم إذا سلمت هذه فقوله في المقدمة الأخرى أن «ما لا يسبق

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٢٣.

(٢) الإسفراييني: التبصير في الدين ص ٩١-٩٢.

(٣) السهروردي: مجموعة الحكمة ص ٤٢٣.

الحوادث فهو حادث» هو نفس محل النزاع ، فإنه ـ على مذهب الخصم ـ لا يصح خلو الأجرام الفلكية عن الحركات أصلاً ، ولا تسبقها سبقاً زمنياً ، أي ما خلت عن الحركة قط، وإن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدماً ذاتياً فيحتاجون ها هنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث ، وقد سبق المباحثة فيه[1] . وهو أن الحادث ـ إذا كان له ثبات ـ فلا بد له من علة ثبات ونسبة له إلى علة ثبات ، وتلك النسبة حادثة لحدوثه . ثم تلك النسبة ثابتة ، فلها سبب حدوث وثبات نسبة أخرى إلى علة ثباتها ، وهكذا يذهب على الثبات إلى غير نهاية[2] .

ويدافع السهروردي ، ولا يكتفي بنقده للمتكلمين ، عن قول المشائين بأن العالم حادث حدوثاً ذاتياً . فيقول : وربما إن حقق عليهم (أي على المتكلمين) يصعب لهم الإعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف ، فإنهم إن قالوا : «العالم حادث» فخصمهم يسلم ذلك ، فإن العالم عنده حادث حدوثاً ذاتياً ، أي : لا استحقاق وجوده متقدم عقلاً على استحقاق وجوده ، فإن استحقاق الوجود الممكن من غيره ، وهو مشروط باللااستحقاق من نفسه ، وما للشيء من ذاته يتقدم على ما له من غيره ، «فأن لا يكون له وجود» متقدم عقلاً على «أن يكون له وجود» وهو الحدث الذاتي[3] . وهكذا يحاول السهروردي أن يلزم المتكلمين بنفس أقوال الفلاسفة المشائين ، وبأنه لا فرق بين قولهم وقول خصومهم .

هذا عن معنى الحدوث الذاتي ، أما الحدث الزماني ـ فإن عني به أنه يسبقه عدم زماني ـ فالقائلون بالحدث لا يمكنهم أن يقولوا ذلك ، لأن العالم عندهم جملة ما سوى الباريء ، والزمان من جملة العالم ، فلا يتقدم على

---

(١) السهروردي : مجموع الحكمة ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤ .

(٢) المصدر السابق : ٤١٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ٤٢٤ .

العالـم ليكون سبـق العـدم علـى العالـم زمـانياً، فليس إلا سبـق زمانـي، والفلاسفة قائلون بهذا ويثبتون له. وإن أبـى عن مذهبـه بأن العالـم ليس بقديم، فيقول الفليسوف أيضاً أنه ليس بقديم، لأنه ليس بواجب الوجود في ذاته، فإن معنى القدم عنده ذلك. ويسري نفس التعليل علـى أن العالـم أبدي أو ليس بأبدي، فإن واجب الوجـود هو الأبـدي كمـا أنـه هو الأزلـي وحده[1].

وهكذا يحاول السهروردي أن يقوم بدور الـوسيط لحـل النـزاع بين المتكلم والفيلسوف، فيقرب وجهتي النظر، حيث لا يتعين النزاع ههنـا إلا على أساس واحد يتبين فيه المشرك من غير المشرك، وهو أن القول يقـول أحد الخصمين: «أنه توقف العالم على غير البارىء ولم يكف في وجـوده ذاته وصفاتـه» ـ ويقـول الآخـر «يكفـي»[2]. ومعنـى ذلك أن العالـم عنـد السهروردي سواء أكان حادثاً أم قديماً، فهو مفتقر في وجوده إلى الله، مع ميله الشديد إلى القول بقدم العالم. والدليل على ذلك قوله في كتابه «هياكل النور» أن الأول لما كان موجباً لما سواه، فإن كانت تلك الأمور قديمـة، والمرجح دائم لوجوب وجوده فيدوم الترجيح، ولا تتوقف جميع الممكنات على غيره، وليس قبل جميع الممكنات غيره، ولا وقت ولا شرط ليتوقف عليه كما في أفعالنا إذا أخرناها إلى يوم الخميس مثلاً، أو إلى مجـيء زيد، أو تيسيراً له، إذ قبل جميع الممكنات ليس شيء من ذلك، وليس الأول تعالى بمتغير ليريد ما لم يرد، ويقدر بعد أن لم يقدر. ويشبه صدور العالم من الله كصدور الشعاع من الشمس، وليس الشمس من الشعاع[3]، وهنا يستخـدم نفس المثال المشائي.

---

(1) المصدر السابق: ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(2) المصدر السابق: ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦.

(3) السهروردي: هياكل النور ص ٦٦ ـ ٦٧، تحقيق د. أبو ريان ط القاهرة ١٩٥٧.

والسهروردي يقسم ما سوى الله، وهو العالم، إلى قسمين: قديم، ومحدث نسبي.

١ ـ أما القديم فهو العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر وما يلزمها لزوماً أولياً كالحركة السرمدية والزمان. والدليل على قدمها أن العالم معلول الله الأزلي، ويستحيل تخلف المعلول عن العلة التامة (وهذا قول مشائي بحت) وكذلك لا بد أن يشبه المعلول علته، لأن تفسير الأزلي أزلي مثله. وفعل الله بالإرادة لا يدفع الأزلية عنه، ذلك لأن الإرادة وكل صفة غيرها إذا كانت دائمة بدوام ذاته، ولم يتوقف الفعل على غيرها، وجب أن يدوم بدوامها (وفي هذا القول رد صريح على فكرة أبي البركات البغدادي في الإرادات المتجددة الحادثة). ولكن لا بد أن نعرف ـ كما هي عادة السهروردي في كل ما سبق ـ أن دوام الشيء مع الشيء لا يلزم منه مساواتهما وعدم أولوية أحدهما بالعلة والآخر بالمعلوية. فالعالم لا يساوي الله مع أنه صادر منه، والصادر من القديم قديم لانتفاء المرجح[1].

٢ ـ أما القسم الآخر من العالم وهو العناصر فهي محدثة حدوثاً نسبياً فقط، أي بالنسبة إلى ما هو أعلى منها من الموجودات القديمة، ولكنها مع هذا قديمة لأنها في عالم قديم، ولأن الفيض أزلي أبدي لا يتوقف عند حد معين، وإذن فهذا القسم من الموجودات قديم بطريق غير مباشر. وهناك تقدم بالمرتبة للأنوار على العناصر، وليس تقدماً زمانياً، من حيث أن الزمان متصل بالحركة التي ترجع بالضرورة إلى محرك أول كما هو الحال عند أرسطو والسهروردي[2] الذي حاول أن يجعله إشراقياً أفلاطونياً.

نظرية الصدور عند السهروردي:

هذا هو الجانب الإشراقي في الفلسفة المشائية الإسلامية عند

(١) د. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

السهروردي، وهذه النظرية ليست تحولاً أساسياً من الاتجاه المشائي إلى الاتجاه الإشراقي المبني على الكشف والذوق. بل هي تعتمد في أساسها على مبدأ الصدور والفيض المشهور عند المشائين. فالأساس بل الإطار واحد، ولكن المحتوى فيه - إلى حد ما - اختلاف. ودليلي على ذلك قول السهروردي نفسه في كتاب «المشارع والمطارحات، العلم الثالث» أنه قد أورد فيه مباحث وضوابط لا توجد في غيره من الكتب نافعة جداً، مخرجة مشحذة من تصرفاته، ولم يخرج مع هذا عن مأخذ المشائين كثيراً، وإن كان قد أودع فيه نكتاً ولطائف تشير إلى قواعد شريفة زائدة على ما أورده المشاؤون[1].

أقام السهروردي نظرية الصدور، أو ما يسمى عنده كيفية إبداع الواحد من جميع الوجوه على مبدأين أساسيين نجدهما عند المشائين وهما:

١ - إن الواجب لم يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن.

٢ - الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

أما المبدأ الأول فهو متعلق بالإرادة الإلهية التي وجه بسببها نقده اللاذع لأبي البركات البغدادي. فواجب الوجود لا تسنح له إرادة. فإن كل ما يتجدد أو ما من أجله تجدد يستدعي وجود مرجح حادث، وليس قبل جميع الوجود وقت يتوقف عليه الفعل، ولا يمتاز في العدم البحت حال يكون الأولى به أن يصدر عنه شيء أو بالشيء أن يحصل عنه، فلو حصل منه شيء بعد إن لم يكن لتغير ذاته، ولتسلسل الحوادث فيها إلى غير نهاية وهو محال، فينتج من ذلك إذن، أن فعل واجب الوجود دائم[2]، لا تجدد فيه كما يقول أبو البركات. وليس كما يقول المتكلمون أيضاً أنه لم يفعل ثم فعل، لأن

---

(١) السهروردي: مجموعة الحكمة ص ١٩٤.

(٢) السهروردي: مجموعة الحكمة ص ٥٢.

ذلك يقتضي على حد قول السهروردي، حدوث ما ينبغي فعله، أو عدم ما لا ينبغي، ويعود الكلام إليه ولا يقف[1].

أما المبدأ الآخر فهو أيضاً متعلق بالذات الإلهية حتى لا تكون محلاً للتغير. ومعناه أنه إن صدر عن واجب الوجود شيئان، مثلاً جـ، ب فاقتضاء الجيمية ليس نفس اقتضاء البائية فيكون هي هي، فلا بد من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين. فلا بد لفاعل شيئين من حيثيتين في ذاته فيتركب، وذلك لأن مبدأ الاثنين بدون واسطة منقسم. وينتج من ذلك أن واجب الوجود لا يصدر عنه إلا واحد[2]، وذلك لأن الواحد أو المبدأ الأول عند المشائين بسيط غير مركب. وتعليل هذا المبدأ وصحته هو جانب مشائي، أما الجانب الإشراقي فيتضح في كتابه «حكمة الإشراق» في المقالة الثانية عن ترتيب الوجود، حيث يؤكد فيه أن الواحد الحقيقي، وهو الواحد من جميع الوجوه، لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد. والمعنى الإشراقي لذلك هو أنه لا يجوز أن يصدر عنه نور، وغير نور جوهراً كان أو عرضاً. إذ لو جاز ذلك، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة. لأن النور لما كان غير الظلمة، فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء ذلك وكذا جهة هذا الاقتضاء غير جهة ذلك، وإلا فلا بد من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين وهو محال[3]. ولا يستحيل فقط صدور النور والظلمة، بل يمتنع صدور نورين من نور الأنوار لامتناع السبب السابق[4].

أما أول ما صدر من نور الأنوار فهو نور مجرد واحد، لاستحالة صدور الظلمة منه حتى لا تقف عملية الصدور والفيض والإيجاد من ناحية، وكذا

(١) المصدر السابق: ص ٥٢.
(٢) المصدر السابق: ص ٥٠ ـ ٥١.
(٣) السهروردي: حكمة الإشراق ص ٣١٤ ـ ٣١٥، شرح قطب الدين الشيرازي.
(٤) المصدر السابق: ص ٣١٦.

لاستحالة صدور الأشرف من الأخس لكون العلة أشرف من المعلول من ناحية أخرى[1].

وقد بنى السهروردي هذا الفيض النوراني على أساس قاعدة الإمكان الأشرف، وهذه القاعدة تبين مراتب الموجودات من ناحية ما هو أشرف وما هو أخس. ولهذا التفاضل المرتبي بين الموجودات شبيه عند الغزالي عندما أشار إلى عالمين: عالم الغيب والملكوت وهو عالم الجواهر النورانية الشريفة العالية وهي الملائكة. والآخر عالم الملك والشهادة وهو العالم الأسفل المحتوي على الحياة الحيوانية والإنسانية، وهو العالم الجسماني الظلماني، كما هو موجود في كتابه مشكاة الأنوار[2]. ولكن هذا الترتيب لا يصدر عن الله مباشرة دون سبق زماني، أو يصدر منه عن الآخر كما هو الحال عند المشائين بل الكثرة مخلوقة لله وكائنة بعد إن لم تكن.

أما عند السهروردي فأول ما يجب بالأول، واحد لا كثرة فيه، وليس بجسم فتختلف فيه هيئات مختلفة كالشكل، ولا هيئة فيحتاج إلى محل، ولا نفس فيحتاج إلى بدن، بل هو قائم مدرك لنفسه ولبارئه. وهو النور الإبداعي الأول، لا يمكن أشرف منه، وهو منتهى الممكنات، وهذا الجوهر ممكن في نفسه، واجب بالأول، فيقتضي نسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله، جوهراً قدسياً آخر، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول، جرماً سماوياً. وهكذا الجوهر القدسي الثاني، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية، وأجسام بسيطة فلكية وعنصرية. والجواهر العقلية المقدسة وإن كانت فعالة، إلا أنها وسائط وجود الأول وهو الفاعل بها، وكما أن النور الأقوى لا يمكن النور الأضعف من الاستقلال بالإنارة، فالقوة القاهرة

---

(١) المصدر السابق: ص ٣١٧.

(٢) الغزالي: المشكاة ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

الواجبة لا تمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته ، وهو ما لا ينتهي بما لا ينتهي[1] .

ويستخدم السهروردي نفس الأسلوب في كتاب التلويحات ، في وصف الوجوب بأنه أشرف من الإمكان الذي هو أخس الجهات فيناسب المادة ، وهكذا تصدر سلسلة الموجودات عن طريق الوجوب والإمكان حتى نصل إلى العقل العاشر الذي يصدر منه الهيولى المشتركة للعناصر عندما يتعقل إمكان وجوده[2] . وخلاصة القول أن قاعدة الإمكان الأشرف تتضمن إثبات أن الفرع إذا وجد فلا بد أن يكون الأصل قد وجد قبله ، أو أن إثبات وجود الفرع يتضمن إثبات وجود الأصل ، ومعنى ذلك أنه إذا وجد ما هو أقل مرتبة ، فإن وجوده يشير حقاً إلى وجود ما هو أرفع مرتبة . وكذلك يتخذ الترتيب في الموجودات الشكل التنازلي دون أن يصدر الأشرف عن الأخس وهذا هو الطابع المميز للمذهب الإشراقي الذي لا يوافق عليه الغزالي في حديثه عن مراتب الموجودات كما ذكرنا من قبل . وأن النسب بين الأنوار المجردة أشرف من تلك التي بين الأنوار الظلمانية التي في عالم الأجسام على العكس من المشائية ، ولم يشر الدكتور أبو ريان إلى الخلاف الجوهري بين نظرة الغزالي إلى مراتب الموجودات وبين ما ذكره السهروردي سابقاً[3] .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل نرى خلافاً كبيراً بين شيخ الإشراق والمشائين يظهر مرة أخرى في قاعدة هامة تتجلى في نظرية البناء النوراني ، ألا وهي قاعدة الإشراق والمشاهدة ، أو بتعبير أنباذ وقليس القهر والمحبة . فالإشراق أو القهر يتخذ اتجاهاً نازلاً ، والمشاهدة أو المحبة تتخذ اتجاهاً

---

(١) السهروردي : هياكل النور ص ٦٢ ـ ٦٣ .

(٢) السهروردي : مجموعة الحكمة ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(٣) د أبو ريان : أصول الفلسفة ص ١٣٦ ـ ١٢٨ .

صاعداً. وكل من الإشراق والمشاهدة لا يتم إلا عند وجود حجاب بين المشرق والقابل للإشراق، أو بين المشاهد والمشاهد. وهذه المشاهدة ليست بارتسام صورة المرئي في الشبكية كما ادعى المشاؤون، وليست بخروج شعاع من البصر. وأساس هذه القاعدة هو إفاضة الشعاع النوراني من نور مجرد على نور مجرد آخر فتشتد نورانية الثاني. وكذا النور الأقرب صدر عن نور الأنوار عن طريق الإشراق أو الفيض. أما في حالة المشاهدة فإنه يحصل عن اتجاه النور المجرد إلى ما هو أعلى منه، نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق الإشراق. ومعنى ذلك أن يصبح كل نور سافل مقهوراً للنور العالي وله محبة بالنسبة له، دون أن يكون هناك حجاب بينهما[1].

ولا يمانع السهروردي ـ على العكس من أرسطو أن يصدر البسيط عن المركب. فيجوز أن يحدث من مجموع أمور أثر غير الذي يحدث من أفرادها كل على حدة. والبسيط يجوز أن يكون حاصلاً من أشياء مختلفة بالعوارض لا بالحقيقة. ويحدث ذلك عندما تتسلط أشعة من أنوار عليا على نور قاهر، فإن مجموع هذه الأشعة مع ذات النور القاهر تكون سبباً في إيجاد معلول جديد بسيط. ومعنى ذلك أن العلة المركبة قد صدر عنها معلول بسيط[2].

هذه القواعد كلها ـ عند السهروردي ـ تؤدي إلى نظرية هامة نجد لها شبيهاً عند أبي البركات البغدادي فيما يسمى بالخلق المتجدد المتعدد الأبعاد الذي يقف في وجه نظرية الصدور الطولية ذي الاتجاه الواحد عند المشائين. إلا أن الفرق بين كل منهما هو أن صاحب المعتبر قد جعل هذا الخلق قائماً على الذات الإلهية وما يتجدد عليها من إرادات حادثة. أما السهروردي فقد وقف له بالمرصاد ولم يوافقه على هذا الاتجاه. إذن كيف حاول تفسير موقفه من نظرية الصدور الطولية؟ إن المذهب الإشراقي يعتبر

(١، ٢) د. أبو ريان: أصول الفلسفة ص ١٣٩ ـ ١٨٦.

نتيجة لنقد نظرية العقول العشرة لا من حيث الكيف، بل من حيث الكم، بمعنى عدم الوقوف عند العقل العاشر، بل تكثير العقول وتعددها. فيقسم السهروردي الأنوار المجردة التي لا علاقة لها مع الأجسام، إلى أنوار قاهرة عالية هي الطبقة الطولية المترتبة في النزول وهي لا تؤثر في الأجسام لشدة نوريتها وقلة الجهة الظلمانية فيها. ثم أنوار قاهرة سفلى وهي الطبقة العرضية المتكافئة الغير مترتبة في النزول وهي أرباب الأصنام النوعية الجسمية. وهذه الأنوار السفلى تحدث عن طريق المشاهدات والإشراقات من الطبقة الطولية. ومعنى ذلك أن الأنوار المشاهدية أشرف من الإشراقية، فالقواهر الطولية هي العلل، والقواهر العرضية هي المعلولات، وكما هو معروف أن العلة أشرف من المعلول. وتستمر هذه العملية في عالم النور إلى ما لا نهاية، إذ أن ماهية النور تتضمن حباً فائقاً وإشراقاً وإفاضة للأشعة اللامتناهية على الأنوار التي تصبح بذاتها مصدراً للإشراق على ما تحتها. ولكن تتدرج الوسائط النورية في النزول إلى درجة لا متناهية، وتتدرج معها النورية في الضعف والذبول حتى يقف الإشراق فلا تتولد أنوار أخرى. والمهم في هذا البناء النوراني، أن الوجود في حركة إيجاد مستمر منذ زمان لا متناهي في القدم إلى ما لا يتناهى في الأبد، وذلك لأن حركة الإيجاد مستمدة من نور الواحد المطلق الغني، الدائم العشق للأنوار الصادرة عنه، فلا معنى إذن لقول السهروردي بانتهاء الإشراق لضعفه وذبوله وتوقف التولد المستمر للأنوار، حيث تحصل أعداد لا حصر لها من الأنوار الفائضة والانعكاسات ومضاعفتها[1].

وكأنى بالإشراقيين يتفردون بموقف خاص بهم، هذا الموقف المتفرد يجعلهم وسطاً بين القائلين بقدم العالم، والقائلين بحدوثه، ولكن مع ميلهم

---

(١) المصدر السابق: ص ١٣٩ ـ ١٨٦.

إلى القول بالقدم أكثر من الحدوث. فأبو البركات جعل بعض العالم قديماً لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالموجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته، أما البعض المحدث فهو ما يفعله الله لأجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات من الآيات والمعجزات واللطائف، والكل منسوب إليه قديماً كان أو محدثا. ولكن أبا البركات ـ على الرغم من ذلك ـ ينتقد أدلة المتكلمين على حدوث العالم فيما يتعلق بالجواهر وما يحل عليها من أعراض لا تدوم بل هي حادثة ومتغيرة باستمرار.

أما ابن طفيل فقد أنطق حي بن يقظان بعقله وقلبه، مما أدى إلى القول الأساسي عنده وهو أنه لا فرق بين قدم العالم وحدوثه، لأن النتيجة واحدة. فالله هو علة لجميع الموجودات سواء أكانت محدثة بعد أن سبقها العدم، أو حتى إذا لم يكن لها ابتداء من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط. وكأنه يحاول التوفيق بين رجل الدين الذي سوف يقابله حي بن يقظان رجل الفلسفة، مع ميله إلى القول بأن العالم كله متأخر عن الله بالذات، وغير متأخر بالزمان.

والسهروردي أيضاً يوجه نقده إلى أدلة المتكلمين متأثراً بأبي البركات، ويحاول أن يلزم المتكلمين باتجاه الفلاسفة، وأنه لا فرق بينهما، وليس هناك نزاع بين معنى أن العالم حادث بالذات أو بالزمان، طالما أنه مفتقر في وجوده إلى الله، ولا يلحق الكفر بأحد الخصمين إلا إذا جعل العالم يتوقف على غير الباريء، ولم يكف في وجوده ذاته أو صفاته.

أما ابن سبعين (أبو محمد عبد الحق المرسي الأندلسي توفي عام ٦٦٩ هـ) فقد شارك بدوره في مسألة قدم العالم وحدوثه، ولكنه كان مقلاً في هذه المشكلة ولم يفت ابن سبعين أن يوجه إلى كثير من الفلاسفة بعض المثالب والعيوب، شأنه في ذلك شأن الإشراقيين جميعاً.

فقد ذكر عن الفارابي أنه مضطرب ومخلط ومتناقض ـ كما قال ابن

طفيل ذلك من قبل ـ ومتشكك في العقل الهيولاني وفي النفس الناطقة. واعتقاده في بقاء النفس متنوع، وأكثر مؤلفاته في المنطق ثم الإلهيات. ولكنه أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير. أما ابن سينا فهو مموه مسفسط، كثير الطنطنة، قليل الفائدة، وكل مؤلفاته لا تصلح لشيء، والأدهى من ذلك زعمه بأنه أدرك الفلسفة المشرقية. وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون. أما الشفاء فهو أجل كتبه، وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم، وهو مشكور على ذلك. وأحسن ما له في الإلهيات هو كتاب التنبيهات والإشارات[1].

ونستطيع أن نستخلص من هذا الموقف، انتصاره لمن يقف ضد أرسطو، ومن يأخذ بالحكمة الإشراقية، شأنه في ذلك شأن السهروردي الذي فضل أفلاطون على أرسطو. لذلك نرى ابن سبعين يعالج مشكلة صلة الله بالعالم على نحو يؤكد قوله بوحدة الوجود. وكان هدفه التوحيد المطلق، أي القول بالوحدة المطلقة في الوجود، وأنه ليس ثم غير ولا سوى، بل كل شيء هو الله، فليس إلا الأيس فقط، أي ليس إلا الوجود فقط، ومعناها أن ليس ثم الله إلا فقط[2]. بل نراه يحمل على الفلاسفة في قولهم بعالم العقل وعالم النفس وعالم الطبيعة، والأول والعلة والواجب بذاته، فهذه التفرقات كلها من مفروضات الأوهام.

ولهذا نرى ابن سبعين عندما يحاول أن يقارن بين الله وما سواه من الموجودات، يذكر أن الحق عز وجل هو الغني بالذات وحده، وغيره فقير بالذات. والفقر هو ماهية الحادث، والفرق بين الواجب الوجود والممكن الوجود هو الفرق بين الغني والفقير. ولا بد أن يؤخذ هذا القول على أن الله

---

(١) د. يحي: تاريخ الفلسفة جـ ١ ص ٣٣٧.

(٢) ابن سبعين: الرسائل ص ١٠ المقدمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي ط القاهرة ١٩٦٥.

تعالى في غنى واستغناء عن موجوداته، أما الموجودات الممكنة فهي في افتقار تام إلى موجدها وخالقها. فالعالم كله فقير بما فيه من الجسماني والروحاني. أما إذا أريد بالفقر العدم المحض، فهذا ما لا يمكن وقوعه، فإن ذلك يعتبر جحوداً للضرورة وتمويه[1].

ويتهم ابن سبعين جميع الفلاسفة ـ يونانيين ومسلمين ـ من أمثال أرسطو رئيس المشائين وأتباعه من غير ملة الإسلام، مثل ثامسطيوس والاسكندر الأفروديسي وفرفوريوس القبرصي، ثم أتباعه من ملة الإسلام، مثل الفارابي وابن سينا وابن باجة والقاضي ابن رشد في بعض أمره، والسهروردي مؤلف «حكمة الإشراق» والتلويحات والغزالي بوجه ما وجميع النبهاء فأنهم لم يصلوا إلى معرفة الوجود على حقيقته لقصورهم عنه[2].

وأول شيء يمكن أن نستنبط منه صراحة قول ابن سبعين بحدوث العالم، تحليله الطريف لمعني كلمة «العدم» هذا التحليل يشبه ما رأيناه من قبل عند الجويني في تعريف الشيء بأنه الموجود، وما ليس بموجود فليس بشيء، أما ابن سبعين فيذكر أن المعدوم هو ما ليس بشيء، وهذا يطرد وينعكس لأن ما ليس بشيء فهو معدوم، وما هو بشيء فليس بمعدوم. ويقال أن المعدوم ما ليس بموجود، وهو صحيح، لأن كل ما ليس بموجود فهو معدوم وما هو موجود ليس بمعدوم. وهذه الرسوم التي ذكرها لا تصح على رأي المعتزلة لأن عندهم العدم شيء، فوصفوا المعدوم بأنه شيء، وهذا خروج عن الملة وقول بقدم العالم، وهو نفس كلام أبي المعالي الجويني. والمعدوم ما صح وجوده وانقضى، وهو كل ما كان في العالم من يوم ابتدىء إلى يومنا هذا وقد انقضى من تصرفات الخلق. ولا يقف الأمر عند هذا الحد،

(١) المصدر السابق: ص ٤ ـ ٥.

(٢) ابن سبعين: الرسائل ص ٦.

بل يشير إلى انتهاء العالم بوجود القيامة والحساب، فيذكر أن هناك معدوماً لم يوجد ويصح وجوده ويوجد قطعاً، مثل الحشر والنشر والقيام والحساب والثواب والعقاب وما جرى مجرى ذلك[1].

ويؤكد حدوث العالم عند ابن سبعين، قوله بأن الإعدام ليس بمعنى، ولذلك لا يصح أن تتعلق بالفاعل، ولا يصح أن يقال القديم سبحانه خالق فيما يزال قبل خلق العالم، ولا تارك له. وليس الإعدام معنى كما تقول المعتزلة، لأن الإعدام هو أن لا يفعل الفاعل شيئاً، وذلك نفي لا يتضمن وجود معنى، فلو صح قول المعتزلة لكان يجب ثبوت هذا المعنى مع الله في الأزل، وذلك محال. وإذا استحال وجوده فيما لم يزل استحال وجوده فيما لا يزال[2].

ولكنه ينصح السالك أن ينسب كل شيء لله، وأن يخلص هويته من حيث هو مفارق، ثم يجرده من علامته، ويحقق ماهيته في الواجب الوجود، ثم يفكر في المحرك الذي يحرك ولا يتحرك، وفي المحرك الذي يحرك بجهة ويحرك بأخرى، وفي الشيء الذي يحرك ولا يحرك غيره بوجه ولا يمكن ذلك فيه، وهنا نرى أثر أرسطو واضحاً. ثم يجعل الكل ماهية واحدة ويقول: ليس إلا الأيس فقط» و «هو هو» فآنية الله هي أول الآنيات وآخر الهويات وظاهر الكائنات وباطن الأبديات[3]، وهو يشبه قول أبي سعيد الخراز الصوفي في أن الله هو الأول والآخر والظاهر والباطن، فهو الأول والظاهر من ناحية الصفات، وهو الآخر والباطن من ناحية الذات، مثل هذا القول قد أثر كثيراً في نظرية هامة عند محي الدين بن عربي، ألا وهي نظرية وحدة الوجود.

(١، ٢) المصدر السابق: ص ٨ - ٩.

(٣) المصدر السابق: ص ١٠ - ١١.

مثل هذا الاتجاه عند ابن سبعين في اعتبار الله هو الموجود على الحقيقة، جعل أحد المتكلمين من أمثال ابن تيمية يفسر هذا الموقف على أنه مذهب ابن سينا الذي جعل الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق هو الوجود من حيث هو هو، مع قطع النظر عن كونه وأجباً وممكناً، واحداً وكثيراً، والوجود الذهني هو الوجود الخارجي. وهذا الأمر من أصل ضلالهم، حيث جعلوا الواحد متعدداً، والمتعدد واحداً، وجعلوا ما في الذهن في الخارج، وما في الخارج في الذهن، ولزم من ذلك أن يجعلوا الثابت منتفياً، والمنتفى ثابتاً[1].

ولكن مما يخفف من هذا الإتهام الموجه من ابن تيمية إلى ابن سبعين من ملاحدة الصوفية قوله بوحدة الوجود، هذا النص الموجود في رسائله حيث يذهب إلى أن كلمة «لا إله إلا الله» تتضمن أن لا فاعل إلا الله، فكل موجود في الكون أوجده الله من حيث هو فاعله، والفاعل لا يفارق مفعوله وهو معه بالإيجاد والإبقاء لا وجود للشيء إلا به فهو الأصل الضروري في وجود كل شيء. ولكل شيء حقيقة، وهو وجوده الذي هو به ما هو وجود كل شيء، الذي هو به ما هو به، ومنه وعنه وإليه. هو حقيقة كل شيء وماهيته ووجوده. فالله هو الحقيقة الجامعة، كما أنه هو الحقيقة الموجودة في كل حقيقة، وهو الذات المستحقة بذاتها كل ذات. فهو مع كل شيء بوجوده، فلا غيبة ولا حجاب، إنما الحجاب هو جهل الاتصال والاستحقاق والغفلة عن ملاحظته وشهوده في كل شيء، بل شهوده ولا شيء معه[2]. وهنا نرى وحدة شهود كالتي عند معظم الصوفية من أهل السنة والجماعة من أمثال أبي

(١) ابن تيمية: موافقة جـ١ ص ١٧٤ ـ ١٨٠.

(٢) ابن سبعين: الرسائل ص ٨٢.

القاسم الجنيد وأبي بكر الشبلي، وليست وحدة وجود كالتي عند ابن عربي. فالأولى حال وتجربة ذوقية صوفية يفنى فيها الواصل عن كل شيء، ولا يشاهد إلا الحق، أما الأخرى فهي نظرية فلسفية عقلية تجعل الوجود كله واحداً، فلا فرق بين الله والعالم، وليست هناك إثنينية كالتي نراها في نظرية وحدة الشهود.

ودليلنا على أن ابن سبعين يقول بالثنائية التي تتمشى مع عقيدة الإسلام، قوله بأن العالم بأسره متماثل في افتقاره واضطراره وحدوثه وانفعاله، والمنفعل من صفة نفسه لا يكون فاعلاً، فالعالم إذن ليس فيه فاعل ولا يكون فاعلاً بوجه، فالعالم كله واحد في الافتقار والاضطرار، والحق هو الغني الفاعل فيه على الإطلاق، فإن الحادث لا يفعل في الحادث، والمضطر لا يفعل في المضطر، ولا يتعدى شيء من مخلوق إلى مخلوق. والحق يتعدى خيره وفضله ورحمته إلى الموجودات كلها[1]. وهنا نرى مذهب الأشاعرة ممثلاً خير تمثيل، فلا فاعل على الحقيقة إلا الله، ولا يستطيع أي مخلوق أن يؤثر على مخلوق آخر مثله، فالله هو الفاعل على الإطلاق، وإن كانت الأفعال جارية على محل العبد، فهي فيه بالعرض أي على جهة المجاز، وهي في الله بالذات أي منه حقيقة. فالعبد هو موضوع لها وكأنها كرسي لتصريف الله[2]. ولكن هناك إثنينية، الله والعالم، الحق والخلق على الرغم من ذلك كله.

والدليل على أن الله كان وليس معه شيء، وأن العالم كان بعد أن لم يكن قوله تعالى: ﴿**إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون**﴾[3]، فلا يفهم من هذه الآية أن المعية هنا معية الزمان، ولا معية المكان، ولا معية المرتبة، ولا

(١) المصدر السابق: ص ٩٢.
(٢) المصدر السابق: ص ٩٢.
(٣) سورة النحل آية ١٢٨.

معية الجنس، وإنما يفهم منها التخصيص والاعتناء والقرب[1]. وهنا نفي لكل أنواع المعية حتى الزمان وهو أساس مذهب المشائين الذين جعلوا العالم مساوقاً لله في الزمان. والعالم مع الله زماناً، فهو قديم على الرغم من حدوثه ذاتياً. فواجب الوجوب عند ابن سبعين، هو هو الله الذي قام بنفسه وقام به غيره، والممكن الوجود هو العالم الذي لم يقم بنفسه ولم يقم به شيء.

ويحدد ابن سبعين موقفه من معظم الفلاسفة فيقول: «لا نلتفت إلى ما تخبط فيه شيعة أرسطو، وكونهم يقولون: الحق عز وجل هو المحرك للجرم الأقصى بذاته. والمتأخر منهم يقول: بل هو الذي فطر الأمر وهو الذي أمر بتحريكها، وهو ثالث رتبة فوق محرك الأطلس. ومنهم من قال: هو ثاني رتبة، فانظر ذلك في آخر كتاب المشكاة للغزالي وفي كلام ابن سينا والفارابي. وتحير ابن رشد في ذلك ثم اختار قول الحكيم، وقال به وزال عن الغير. وتخبط في ذلك ابن طفيل وانفصل عنه بهذيان لا فائدة فيه للحكيم النبيه. وكذلك مذهب أهل الرواق وشيعة فيثاغورس ومن قال بالمثل المعلقة والحياة السارية في الموجودات، والذي قال بالانتقال وبالأشياء المؤلفة من الفاني والباقي[2]».

وحقيقة المثال المعلق - باعتبار سعة عرضه المتوهم في الشرف، بين أدنى طبقات النفوس فيه وأعلى طبقات الأجسام - يسمى عالم المثال المعلق وعالم الخيال وعالم الأشباح المجردة، ويسمى في لسان أهل الشرع البرزخ، ومبتدع القول بوجوده صريحاً من الحكماء، هو صاحب الإشراق وزعمه أن أوائل الحكماء كانوا يقولون به كما قال في «حكمة الإشراق».

---

(١) ابن سبعين الرسائل ص ٩٣.

(٢) ابن سبعين: الرسائل ص ١٣.

وهو الذي أشار إليه الأقدمون: إن في الوجود عالماً مقداريّاً غير العالم الحسي في الأفلاك والعناصر بجميع ما فيها من الكواكب والمركبات والمعادن والنبات والحيوان والإنسان وفي دوام حركة أفلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات أفلاكه وإشراقات العوالم العقلية. وتحصل فيه أنواع الصور المعلقة المختلفة إلى غير نهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة. كل طبقة لا تتناهى أشخاصها وإن تناهت الطبقات[1]. وكل طبقة فيها أنواع مما في عالمنا هذا لكنها لا تتناهى. وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والأخيار من الإنس، وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين. ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها، إلا الباري تعالى. وآخر الطبقات وهو أعلاها، يتاخم الأنوار العقلية، وهي قريبة الشبه بها. وبهذا العالم يتحقق بعث الأجساد على ما ورد في الشرائع الإلهية، وكذا الأشباح الربانية، أعني الأشباح المليحة الفاضلة والعظيمة الهائلة التي تظهر فيها العلة الأولى، والأشباح التي تليق بظهور العقل الأول وأشباهه فيها. وبهذا العالم أيضاً تتحقق مواعيد النبوة من تنعم أهل الجنات وتعذب أهل النيران بجميع أنواع اللذات وأصناف الآلام الجسمانية، إذ البدن المثالي الذي تتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسي في أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة[2].

وهذه المسائل التي ذكرها السهروردي كانت ترجع إلى عقل فلك القمر عند المشائين. ولكن من المشكوك فيه أن يكون هذا الوضع القلق المتهافت لعالم المثل المعلقة نتيجة لشعور ديني صادق، ذلك لأن هذه المثل لا يمكن أن تفسر تفسيراً أنطولوجياً معقولاً فهي مركز وسط بين المثل

---

(١) المثل العقلية الأفلاطونية: من ص ٦٥ ـ ٨٦ (المؤلف مجهول) تحقيق د. بدوي ط القاهرة ١٩٤٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٨٦ ـ ٨٨.

النورية والأجسام، وهي لا تتصف بصفات الأجسام الكاملة من حيث خضوعها للحواس الخمس، ولا بمظاهر الأنوار الكاملة أو المثل العقلية من حيث إشراقاتها الدائمة، وربما أراد بهذا الوضع مجاملة لأهل السنة في عصره الذين اشتدوا عليه من حيث كان العصر يموج بالعداء للآراء الباطنية والشيعية المخالفة لمذهب الدولة الأيوبية الرسمي وهو المذهب السني[1].

وبعد أن رأينا موقف ابن سبعين القريب إلى روح التصوف المعتدل والذي يرى فيه الله على أنه المشهود على الحقيقة، أما العالم المخلوق الحادث فهو تابع لله ومفتقر إليه في وجوده وبقائه، فهو عالم زائل فان لا يستحق التمسك به.

بعد هذا علينا أن ننتقل إلى فيلسوف مشائي كان نهاية المطاف في هذه المدرسة، وهو المحامي والمدافع بل الشارح الأمين للمعلم الأول في البداية، والموفق بين الفلسفة والدين والتمسك بالشريعة والعقيدة الدينية في النهاية. بل هو الفيلسوف الذي لم يدرس ولم يبحث كما درسه وبحثه العلامة الكبير الأستاذ الدكتور محمود قاسم. فلو قرأ ابن رشد ما كتبه عنه، ولو سمع هذا الدفاع المجيد لتحرك في قبره غبطة وطربا.

---

(١) د. أبو ريان: أصول الفلسفة ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

سادساً ـ ابن رشد
(القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد، توفي عام ٥٩٥ هـ)

إذا ذكرت قضية الصلة بين الفلسفة والدين والتوفيق بينهما في ميدان الفلسفة المشائية، كان ابن رشد يحتل المركز الأول فيها. فهو الذي أشار صراحة إلى اتصال الحكمة بالشريعة. ولا شك أنه كان في الحقيقة يحاول أن يكون مؤمناً وفيلسوفاً، يجمع في نفسه نزعات كثيرة بلا تعارض بينها، لأنه كان يعتقد مخلصاً أن حقيقة واحدة يمكن أن تعرض على الناس في صور متباينة.

وابن رشد كان صريحاً في موقفه من الفلاسفة والمتكلمين، ينتقد حين يرى ذلك واجباً عليه، ويستعين بالمتكلمين على الفلاسفة. وهنا ينطبق عليه قول ابن تيمية فيه بصدق وإخلاص، حين ذكر أن ابن رشد قد نشأ بين الكلابية[1]، فتدل هذه العبارة بكل تأكيد، على أن ابن رشد قد تأثر بالأشاعرة كثيراً، وأخذ من الغزالي على الرغم من انتقاده له. ويظهر ذلك بوضوح في مسألة حشر الأجساد فسوف يتابعه فيها متابعة تامة. فيستعين بآرائه على إنكار بعض مواقف للفلاسفة المشائين من أمثال الفارابي وابن سينا، وذلك كموقفهم من حشر الأجساد وإنكارهم لها. ولكنه من ناحية أخرى يناصر الفلاسفة على المتكلمين حين يرى آراءهم تساير مبادىء وتعاليم المعلم

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ١ ص ٢٥١.

الأول الذي أحبه وأعجب به فحاول التوفيق بينه وبين الإسلام. وهنا تبرز شخصية ابن رشد المستقلة التي تظهر في كتابه تهافت التهافت الذي جعله لرد هجوم الغزالي وبيان أن أكثر ما جاء به لا يرتفع إلى مرتبة اليقين والبرهان وبأن هذا الكتاب ليس مخصصاً للبرهنة.

أولاً ـ موقف ابن رشد في كتابه التهافت من مسألة العالم قدمه وحدوثه:

كما عرض الغزالي آراء المشائين وفند أدلتهم على قدم العالم وأبديته للرد عليها، كذلك فعل ابن رشد في كتابه تهافت التهافت حين عرض لآراء الغزالي وفندها للرد عليها أيضاً، محاولاً بذلك الدفاع عن موقف سلفه المشائين. وفيلسوف الأندلس حين يدافع عن موقف الفلاسفة إنما يختار لنفسه جانباً خاصاً يمكن أن يدل عليه بما يلي:

١ ـ قبوله ما رآه صحيحاً من الأدلة التي تقدم بها الغزالي في كتابه التهافت ذاكراً أنها أدلة الفلاسفة لمذهبهم، ورفض ما لا يراه صحيحاً منها.

٢ ـ الرد على ما وجهه الغزالي من اعتراضات على تلك الأدلة.

٣ ـ التقدم بأدلة أخرى لتأييد رأي الفلاسفة، وهذا ما يهمنا لأنه يدل على تعاطفه مع المشائين وموافقته لهم في الحقيقة.

٤ ـ بيان أن كتابه تهافت التهافت ليس مخصصاً للبرهنة، بل لرد هجوم الغزالي وبيان أن أكثر ما جاء به لا يرتفع إلى مرتبة اليقين والبرهان، بل كلها معارضات سفسطائية مشوشة[١].

٥ ـ موقفه في هذا الكتاب هو موقف الفيلسوف المحض المجادل الذي يقرع الحجة بالحجة لا غير. وسوف نرى موقفه الحقيقي المتسم بطابع عقائدي ديني إسلامي مستمداً من آراء الغزالي.

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، جـ ١ ص ٧٥ ـ ٨٢، تحقيق د. دنيا ط القاهرة ١٩٦٤.

يحاول ابن رشد أن يفرق بين معنى القدم والحدوث وما تؤدي كل منهما إلى نتائج هامة في العالم الإسلامي. فالعالم عنده إما أن يكون قديماً بذاته، وموجوداً لا من حيث هو متحرك، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة، فينتج من ذلك أن لا يكون له فاعلاً أصلاً. وإما أن يكون قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أولاً ولا منتهى، فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث، من الذي أفاد الإحداث المنقطع. وعلى هذه الجهة، فالعالم محدث لله سبحانه. واسم الحدوث به أولى من اسم القدم. ويدافع عن الفلاسفة بأنها إنما سمت العالم قديماً، تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء، وفي زمان، وبعد العدم[1]. وهكذا يفرق ابن رشد بين معنى القدم عند الدهريين الجاحدين للصانع، ويبين معنى القدم عند فلاسفة الإسلام المشائين المقرين بوجود الله القادر على الإحداث الدائم للعالم.

ولا يتوقف الدفاع عند هذا الحد، بل نرى ابن رشد ـ كسائر أنصار القول بقدم العالم مثل الفارابي وابن سينا ـ يذهب إلى أن الأمور الحادثة تنتهي آخر الأمر إلى سبب قديم، ولكنها حادثة الأجزاء أزلية الجنس، فلا يلزمنا القول بصدور حادث بجنسه عن القديم[2]، وهو ما حاول الغزالي إبطاله، ويؤكده ابن رشد بأن يكون القديم علة الحوادث، وأوجب وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه، لا إله إلا هو[3].

ولكن هذا الغموض الذي نجده عند فيلسوف الأندلس في الجواب، نجده واضحاً عند أبي البركات في شرحه لمذهب أنصار قدم العالم وفي كيفية صدور الحادث عن القديم، حين ذهب إلى أن القديم بذاته يوجد أزلاً حركة

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت جـ١ ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٢، ٣) المصدر السابق: جـ٢ ص ٤٥٦.

مستمرة، واستمرار هذه الحركة تؤدي إلى تكون الحوادث التي يجيء بعضها بعد بعض عن أسباب قديمة، حادثة السببية بحركاتها التي تتجدد منها كل آن حالة تصير سبباً لحادث. وذلك مثل الشمس التي بذاتها القديمة لا يجب عنها النهار والليل والفصول الأربعة، بل إن ذلك يحدث عنها بسبب حركتها الطولية والعرضية[1].

وموقف الفلاسفة جميعاً ومنهم ابن رشد وأبي البركات من قدم العالم، إنما أرادوا القول بأن بعضه قديم كالعقول السماوية والنفوس الفلكية والأفلاك بذواتها دون حركاتها والعنصريات بمادتها لا بالصور التي تطرأ عليها. وبهذا لا يكون هناك أي مانع في رأيهم أن يصدر حادث عن قديم من هذه الأشياء لا عن قديم هو الله سبحانه وتعالى. ولهذا نراهم يضعون وسائط بين واجب الوجود وبين الموجودات الممكنة في عملية الصدور والفيض.

بل ويتفق ابن رشد مع المشائين الآخرين في أنه لا بد لكل حادث من مادة يقوم بها، وذلك لأنه ممكن قبل حدوثه، والإمكان يستلزم موضوعاً يقوم به ويكون قابلاً له. وإذن هذه المادة ـ أو الموضوع أو المحل ـ لا يمكن أن تكون حادثة، وإلا لاحتاجت إلى مادة أخرى وهكذا من غير نهاية، فيجب إذن أن تكون قديمة، ويكون الحادث هو الطارىء عليها من الأعراض والصور المختلفة، وذلك هو المطلوب[2].

وبعد هذا أحب أن أختتم ابن رشد في كتابه هذا الذي أفرغ فيه كل ما أمكنه من أدلة النقد الفلسفي لاعتراضات الغزالي، بقوله عن أدلة المتكلمين على حدوث العالم كما حكاها الغزالي، بأنها ليست برهانية ولا يقينية، وكذلك الأدلة التي حكاها الفلاسفة للاستدلال بها على قدم العالم[3]. فهذا

(١) أبو البركات: المعتبر جـ٣ ص ٤٦.

(٢) ابن رشد: التهافت: جـ١ ص ١٢٤ ـ ١٢٧.

(٣) المصدر السابق: ص ٨٢

الموقف يستدعي اتجاهاً متفرداً لابن رشد من هذه المشكلة يجب علينا عرضه الآن وهو:

ثانياً ـ حدوث العالم عند ابن رشد:

يناصر ابن رشد المتكلمين هنا ويقف معهم ضد المشائين الإسلاميين، وينتصر لعقيدته الدينية ولكنه لا يتخلى عن تراثه الفلسفي، فيوجه انتقاداته إلى الأشاعرة في قولهم بأن العالم خلق من العدم، على الرغم من وجود آيات توحي بأن هناك مادة وزمناً سابقان لوجود العالم. وسوف نرى مثل هذا الموقف عند ابن تيمية كثيراً. وهنا نحل المشكلة العويصة، مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، بين الإيمان والعقل على يد ابن رشد فيلسوف الأندلس.

يقرر ابن رشد أن الشرع قصد من معرفته للعالم، أنه مصنوع لله تعالى، ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه. ومذهب الأشاعرة وطريقهم ليس من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع. بل طريق الشرع بسيط غير معقد، مكون من مقدمات قليلة نتائجها قريبة من مقدماتها المعروفة بنفسها. هذا الطريق البسيط المعترف به عند الجميع هو نفس الطريق الذي يبرهن على وجود الخالق، ألا وهو دليل العناية[1].

وأساس هذا الدليل أن جميع أجزاء العالم من كواكب وأزمنة وظواهر طبيعية وكائنات موافقة للإنسان والحيوان والنبات، وهذه الموافقة لم تكن عن اتفاق وصدفة كما يقول الدهريون، بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله عز وجل، ويعلم من هذا قطعاً أن العالم مصنوع. ومبني

(١) ابن رشد: منهاج الأدلة في عقائد المادة ص ١٩٣ ـ ١٩٤ تقديم وتحقيق د. محمود قاسم ط القاهرة ١٩٦٤.

هذا الدليل على أصلين يعترف بهما الجميع: أحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي ههنا. وهذا الدليل لا شك مستمد من آراء الغزالي وأقواله المنتشرة في كتبه الخاصة والعامة. والأصل الثاني: أن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه، لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة. فينتج عن هذين الأصلين، بالطبع، أن العالم مصنوع وأن له صانعاً. فدليل العناية هو أشرف الدلائل الدالة على صنع العالم[1].

هذا من ناحية البرهان والعقل، أما من ناحية السمع والنقل فقد ورد في القرآن آيات تشير إلى بدء الخلق. فمنها قوله ﴿**ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً**﴾ وهذه الآية تؤكد موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، فقد خلقت الأرض بصفة يتأتى لنا المقام عليها، فلو كانت متحركة أو بشكل آخر أو في موضع آخر، لما أمكن أن نوجد فيها، ولا أن نخلق عليها. وهذا معنى المهاد في الآية، حيث جمع فيه كل ما في الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها. وقد جعلت الجبال كالأوتاد حتى لا تزعزع الأسطقسات كالماء والهواء وإلا خرجت عن موضعها. كل هذا إنما يدل دلالة قاطعة على أن هذا النظام في العالم لم يكن اتفاقاً، بل هو عن قصد قاصد، وإرادة مريد، فالعالم مصنوع بالضرورة لله تعالى وموجود على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات[2]. وهذا الاتجاه عند ابن رشد يذكرنا بالعبارة المشهورة للغزالي «ليس في الإمكان أبدع مما كان».

وحرص ابن رشد على اتخاذ العناية الإلهية ووجود الغايات المحددة في الطبيعة دليلاً على خلق العالم ووجود خالق له، فإنما يدل ذلك بكل تأكيد

---

(١) المصدر السابق: ص ١٩٥.

(٢) المصدر السابق: ص ١٩٥ - ١٩٦.

على أنه كان يريد التخلص من تأثير أرسطو من حيث أنه لم يتبعه في تطور آرائه ولم يقتصر على دليل الحركة المشهور عند أرسطو، بل خالفه أيضاً في القول بأن الأفلاك وحركاتها مخلوقة لله من العدم وفي غير زمان، وليست قديمة[1].

ويضاف إلى دليل العناية والغائية في العالم، دليل آخر يشبهه كثيراً، وهو برهان بديهي يفرض نفسه بقوة قاهرة على تفكير الإنسان جاهلاً أو عالماً. وهو دليل الاختراع القائم على البنيان والاتقان والنظام والترتيب الموجود في معنى الآية الكريمة **﴿ وبنينا فوقكم سبعاً شدادا، وجعلنا سراجاً وهاجا، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا، لنخرج به حباً ونباتا، وجنات ألفافا﴾**[2] فقد عبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتر عنها، ولا يلحقها من قبلها كلال، ولا يخاف أن تخر كما تخر السقوف والمباني العالية. وإلى هذا أشار تعالى **﴿ وجعلنا السماء سقفاً محفوظا﴾** وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها، لوجود ما على الأرض وما حولها، حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض، فضلاً عن أن تقف كلها، وقد زعم قوم أن النفخ في الصور الذي هو سبب الصعقة هو وقوف الفلك. ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل. وكذلك الشمس لولاها لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلاً. والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة لا نستطيع حصرها وإنما ذلك على سبيل المثال[3].

ومحاولة ابن رشد في هذين الدليلين هو تأكيد لبطلان زعم الأشعرية بأن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضي

(١) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠٠ ـ ١٠٢، ط القاهرة ١٩٦٤.

(٢) سورة النبأ: من آية ١٢ إلى آية ١٦.

(٣) ابن رشد: منهاج الأدلة: ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

العناية، ولكن من قبل الجواز أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها (وهذا افتراء على الأشاعرة من حيث أنهم لم ينكروا الحكمة في صنع الكون من قبل الله، وهم إن كانوا قد جوزوا غير ذلك العالم، فما كان إلا لتوضيح القدرة الإلهية اللامتناهية في خلق ما لا يتناهى من العوالم المختلفة). فإنه إن كان هذا الجواز على السواء فليس هنا حكمة، ولا توجد ههنا موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم وذلك أنه إن كان يمكن ـ على زعمهم ـ أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه، كوجودها على ما هي عليه، فليس ههنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتن الله عليه بخلقها وأمره بشكره عليها[1].

والواقع أن اتجاه الأشعرية في جواز خلق العالم على نظام غير الذي عليه، إنما يتمشى مع نظرتهم الحقيقية للقدرة الإلهية اللامتناهية في أن تخلق ما تشاء، وعلى أي وجه تشاء. فليس هناك حتمية في العالم وليس هناك نظام لا يستطيع الله أن يخرج عليه أو يفرض عليه. وهذا يتمشى أيضاً مع فكرتهم في مبدأ السببية القائم على هدم الرابطة الضرورية بين السبب والمسبب فليس في العالم فاعل على الحقيقة إلا الله هو السبب الوحيد الفعال في العالم، فيجوز أن ينقلب التراب ذهباً، والحيوان إنساناً، ويجوز تغيير نظام العالم، وهذا لا يتنافى مطلقاً ـ في اعتقادهم ـ مع نظام العالم المرسوم منذ أن خلق.

ولهذا كله قال ابن رشد في حق الأشعرية بأن من أنكر وجود المسببات مترتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهم، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، وكذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في العالم فقد جحد الصانع الحكيم. فإن قولهم بأن الله أجرى

---

(١) المصدر السابق: ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها[1].

أما ابن رشد ـ كغيره من الفلاسفة ـ يذهب إلى أنه من الواجب أن يكون في العالم ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه فالقول بالجواز يدل على نفي الصانع، والقول بعدم وجود نظام وترتيب لا يدل على أن للموجودات فاعلاً ومريداً عالماً، بل يدل على أنها وجدت اتفاقاً. وقد اضطر الأشاعرة إلى القول بذلك بسبب هروبهم من أن يجعلوا للقوى الطبيعية فعلاً كالتي ركبها الله في بعض الموجودات من نفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة. فهربوا من القول بالأسباب، لئلا يدخل عليهم القول بأن في العالم أسباباً فاعلة غير الله[2].

وحقيقة موقف ابن رشد من مسألة خلق العالم فيه شيء من الاضطراب والخلل. ففكره موزع بين انتسابه لأرسطو وبين محاولة التوفيق بينه وبين عقيدته الدينية. فإننا نراه يناقض فلسفة المتكلمين، فإن أعظم المسائل التي شغلت حكيم قرطبة مسألة أصل الكائنات وهو يرى في ذلك رأي أرسطو، حيث يقول أن كل فعل يفضي إلى خلق شيء إنما هو عبارة عن حركة. والحركة تقتضي شيئاً لتحركه ويتم فيه بواسطتها فعل الخلق. وهذا الشيء هو في رأيه المادة الأصلية التي صنعت منها الكائنات، وهذه المادة هي شيء قابل للانفعال ولا حد له ولا اسم ولا وصف. بل هي ضرب من الافتراض لا بد منه ولا غنى عنه. وبناء عليه يكون كل جسم أبدياً بسبب مادته أي أنه لا يتلاشى أبداً بسبب مادته التي لا تتلاشى هي أيضاً. وكل أمر يمكن انتقاله من حيز القوة إلى حيز الفعل لا بد له من هذا الانتقال، وإلا حدث فراغ ووقوف

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٩٩.

(٢) المصدر السابق: ٢٠١ ـ ٢٠٣.

في الكون. وعلى ذلك تكون الحركة مستمرة في العالم التي لولاها لما حدثت التحولات المتتالية الواجبة لخلق العالم بل لما حدث شيء قط[1].

وهناك اتجاه آخر يرى أن نظرية الخلق الإلهي المستمر الذي لا يخضع لفكرة الزمن، ولا يحتاج إلى مادة سابقة هي من أشد النظريات ابتكاراً عند ابن رشد[2]. ولكن تصريحاً واضحاً لابن رشد يقرر فيه أنه إذا قيل أن عقيدة الشرع في العالم هي أنه خلق من غير شيء وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور. فينبغي ألا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور، ولا يصرح لهم بغير ذلك. فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة. وهذا التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث في الشاهد إلا أن الشرع ينبه إلى أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور. وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أي تصور الحدوث في الشاهد وتصوره عن طريق البرهان عند العلماء في الغائب. فلفظ الحدوث والقدم بدعة في الشرع[3]. ومثل هذا الاتجاه ظهر بوضوح عند أحد الفلاسفة المشائين ألا وهو ابن طفيل[4].

ويستمر ابن رشد في تأييد فكرته هذه بأدلة قرآنية فيذكر أن الله تعالى قد أخبر أن العالم وقع خلقه في زمان، وأنه خلقه من شيء، فليس هناك مكون في الشاهد إلا بهذه الصفة. فمن هذه الآيات قوله تعالى **﴿وكان عرشه على الماء﴾** وقوله **﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾**

---

(١) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته ص ٣٤، ط اسكندرية ١٩٠٣.

(٢) د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١١٩.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٤) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٩٠ ـ ٩١.

وقال ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى، فيجب ألا يتأول شيء من هذا للجمهور، ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل، فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية[1]. هذا هو موقف ابن رشد من الشرع في مواجهته للجمهور والعامة، فما هو إذن موقفه من الخاصة التي يجب إليها تأويل الشرع؟ سوف نرى هذا بوضوح في عرضه لنظرية الصدور، وإلى أي مدى خالف فيها المشائين الإسلاميين، ووافق فيها أرسطو الذي يحاول أن يجعله إسلامياً.

ثالثاً ـ نظرية الصدور عند ابن رشد:

حتى نستطيع تحديد موقف ابن رشد من نظرية الفيض المشائية، علينا أن نعرض آراءه المختلفة فيما يتعلق بفكرتي الماهية والوجود، وكذلك فكرتي الممكن والوجب، وأخيراً نظرية العقول.

فإذا كانت نظرية الفيض مرتبطة عند المشائين، وبخاصة الفارابي وابن سينا، بالتفرقة بين الماهية والوجود. فواجب الوجود لذاته تتحد فيه الماهية والوجود، أما الممكن في ذاته أو واجب الوجود بغيره فتختلف فيه الماهية عن الوجود. وفي هذه النظرية نرى أن الوجود هو الذي يحقق للماهية وجوبها. مثال ذلك أن وجوب المعلول الأول مكتسب من الوجود الأول، أما إمكانه فهو خاصيته لماهيته. فالوجود يعبر في نظرهم عن الصورة، في حين أن الماهية تعبر عن المادة بالمعنى الأرسطي لهاتين الكلمتين[2].

أما ابن رشد فلما كان شارحاً أميناً لأرسطو، فقد رفض تفرقة ابن سينا بين الماهية والوجود حيث أن أرسطو نفسه، لم يفرق بين هذين الأمرين، لا في الكائنات التي تخضع للكون والفساد، ولا في العقول المفارقة التي تعد

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٠٥.

(٢) د. قاسم: نظرية المعرفة ص ٨٥ ـ ٨٧.

لديه محركات غير متحركة للأفلاك السماوية. فنحن نعلم من مذهب أرسطو الطبيعي، أن الصورة لا يمكن أن تنفصل عن الهيولى، ولا الهيولى لها أن تنفصل عن الصورة، وليس لأحدهما وجود قبل الأخرى، لا في الذهن ولا في الواقع. وإذا كان ابن رشد يهدم التفرقة بين الماهية والوجود، فإنه يكشف لنا عن الخطأ الذي وقع فيه ابن سينا الذي انقاد إليه بسبب تأثره بالمتكلمين في تفرقتهم المنطقية بين الواجب والممكن. ويذكر ابن رشد أن أول من نقله إلى الفلاسفة هو ابن سينا، على أنه طريق خير من طريق القدماء، لأنه زعم أنه من جوهر الموجود. وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين حيث ينقسم الموجود عندهم إلى ممكن وضروري. ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود. هذا هو اعتقاد المعتزلة، قبل الأشعرية، وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن، فإن هذا ليس معروفاً بنفسه (وهذا القول يوحي بأن ابن رشد يريد تأكيد أن بعض العالم ليس ممكناً) فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكر أبو حامد الغزالي في قسمة الموجود[1].

أما الاختلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول أنه قيل له: إذا قسمت الوجود إلى ممكن وواجب، فلا يمكن البرهنة على امتناع وجود علل لا نهاية لها، لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية، أن تكون من الموجودات التي لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود[2].

يضاف إلى ذلك كله تأكيد ابن رشد أن الوجود والماهية يدلان على الذات نفسها ولكن باعتبارين مختلفين، ولا يعبران عن استعدادين مضافين

(١) ابن رشد: التهافت جـ٢ ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٥١.

إلى الذات. وهو لا ينكر إمكان التفرقة بينهما في الذهن ليس لها خارج النفس وجود إلا بالقوة[1]، وهنا نرى موقفاً أرسطياً بحتاً.

وعلى هذا الأساس ندرك موقف ابن رشد من نظرية الفيض التي تتنافى مع العقل والشرع معاً، بل اعتبارها إحدى الخرافات. فأكبر ما يميز ابن رشد عمن سبقه، ولا سيما ابن سينا، هو كيفية تصوره للعالم على أنه عملية تغير وحدوث منذ الأزل، والعالم في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. ولو كان العالم حادثاً لتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه، وهكذا إلى غير نهاية، ولو قلنا أنه ممكن لتحتم علينا القول بوجود ممكن آخر نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية[2]. ومعنى هذا أنه يقف معارضاً للمتكلمين والمشائين على حد سواء.

ولهذا وقف ابن رشد أحياناً مع الغزالي في نقده لنظرية الفيض لدى الفلاسفة السابقين. فقد هدم المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه نظرية الفيض وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وهو يستشهد بأرسطو حين يذهب إلى أن الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة، وهذه قضية صادقة. إذ ليس هناك ما يحول مطلقاً دون أن تصدر المخلوقات كلها دفعة واحدة بإرادة الله، ومن غير أن تكون هناك حاجة إلى توسط عقول خالقة إلى جانب الله، كما زعم الفارابي وابن سينا[3].

ثم يحاول ابن رشد ـ بعد أن خاصم المشائين الإسلاميين ـ أن يوفق بين أرسطو والمتكلمين، أي بين القول بقدم العالم وحدوثه من العدم؛ فإن الخلاف بينهما ليس إلا خلافاً لفظياً. فالموجودات تنقسم إلى ثلاث

(١) المصدر السابق: ص ٥٩٥، د. قاسم: نظرية المعرفة، ص ١١٣.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ٢٩٨.

(٣) د. قاسم: ابن رشد وفلسفته ص ١٦٩.

أصناف: موجودات لا بد لها من مادة وسبب فعال وزمن سابق وهي الكائنات الحسية وهي ما سماها القدماء والأشاعرة بأنها محدثة. أما الموجود الآخر على النقيض تماماً من الموجودات السابقة، حيث لا يحتاج إلى مادة سابقة، أو زمن سابق أو علة فاعلة وهو الله تعالى المسمى القديم فاعل الكل وموجده وحافظ له. أما النوع الثالث ـ وهو من ابتكار ابن رشد ـ فهي موجودات تعد وسطاً بين الوجودين السابقين، وهي توجد بسبب علة إرادات وجوده، ولكنها توجد من غير مادة وفي غير زمن إذ قبل وجودها لم يكن هناك معنى للزمن. وهذا النوع الثالث هو العالم الذي خلقه الله من العدم، والذي كانت حركته أساساً لتقدير الزمن، وفيه شبه بكل من الوجود الحادث والوجود القديم[1].

ولا يتفق ابن رشد مع الأفلاطونية المحدثة في نظرية الفيض، حيث يذهب إلى أن الله هو خالق كل شيء، حتى الأفلاك السماوية خلقاً أبدياً أي في غير زمن. وليس هذا الخلق فيضاً تدريجياً للعقول، بل الله وحده هو خالق الجواهر والعقول المفارقة الأخرى، باعتبار أنها أسباب ثانوية لا تستطيع خلق الماهيات. فالله يخلق هذه الأسباب كلها في آن واحد، وهو الذي يخلق نتائجها. ويتفق ابن رشد مع أرسطو في القول بأن هناك عدداً من المحركات غير المتحركة، أو من العقول المجردة من المادة، بقدر عدد الأفلاك في السموات. والعقل الأول وهو الله أسمى مرتبة من جميع العقول المفارقة الأخرى. ويرى ابن رشد أن هناك سبعة كواكب لها حركاتها الخاصة التي تندمج في الحركة العامة للسماء، ولكل فلك من أفلاك هذه الكواكب عقل يحركه ويشرف عليه، ولكن هذا العقل يستمد سلطانه من الله. ويكشف لنا هذا استقلال ابن رشد في الرأي عن اتباع الأفلاطونية

(١) د. قاسم: ابن رشد وفلسفته ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

المحدثة من المسلمين الذين كانوا يقولون بوجود تسعة أو عشرة عقول مفارقة تأتي في ترتيبها بعد الله[1].

وهكذا يتخذ ابن رشد من فكرة الخلق المباشر باعتبار أنه بدء مطلق، لا حاجة به إلى وساطة وليس الملائكة إلا وزراء ينفذون أوامر مليكهم، أساساً لهدم نظرية الفيض المشائية القائمة على أساس صدور الواحد بعد الآخر. فالله عند ابن رشد صدر عنه جميع الموجودات المتغيرات صدوراً أولاً. وهنا يلجأ شارح أرسطو الأول إلى التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، شأنه في ذلك شأن الغزالي، ويبين لنا أن مبدأ الصدور لا يصدق إلا بالنسبة إلى عالم الشهادة والحس، حيث أن الفاعل في عالم المحسوسات لا يصدر عنه إلا فعل واحد، وهو فاعل مقيد، وذلك على العكس من الفاعل الأول الذي في الغائب وهو فاعل مطلق لا يصدر عنه إلا فعل مطلق لا يتعلق بمفعول دون مفعول. وإذن ففكرة التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة هما الأساس الذي يعتمد عليه ابن رشد للعثور على حل لمشكلة الخلق[2].

وهنا أيضاً نري محاولة لابن رشد يحل بها مشكلة ميتافيزيقية قديمة وجدت منذ نشأة التفكير الفلسفي عند اليونان، وهي كيف توجد الكثرة عن الوحدة. فقد ذهب ابن رشد إلى أنه يوجد موجود واحد تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات، وهي كثيرة أي الموجودات، فهي تصدر إذن عن الواحد بما هو واحد، واجب أن توجد الكثرة أو تصدر - إن شئت أن تقول وهذا هو معنى قول أرسطو - وذلك على العكس من قول المشائين بأن الواحد يصدر عنه واحد[3].

(١) د. قاسم: نظرية المعرفة ص ١١٨ - ١٢١.

(٢) المصدر السابق: ص ٩٩ - ١٠١.

(٣) المصدر السابق: ص ١٠٣.

وإذا كان ابن رشد يحاول الانسلاخ من مدرسة الإسلام المشائية، ويأخذ معه أستاذه أرسطو ويجعله صديقاً للإسلام والمسلمين، فإنما كان ذلك نتيجة لهذه الضربات المتلاحقة التي وجهها الغزالي للفلاسفة والمتفلسفين. وكأنا بابن رشد ينحى باللائمة على ابن سينا لأنه هيأ الفرصة وفتح ثغرة نفذ منها الغزالي إلى الفلسفة فبين تهافتها. ولكنه يعود فينتصر للفلسفة ويعيد إليها اعتبارها، بعد أن أصبحت كفراً وإلحاداً وخروجاً على العقيدة الدينية الإسلامية. فجاء ابن رشد وزاوج بين الفلسفة والدين، وحل الوئام محل الخصام، وحدث الاتصال بين الحكمة والشريعة محل الانفصال. وهنا يقف ابن رشد للغزالي بالمرصاد فأظهر تهافت آرائه وحججه واعتراضاته، لا لينتصر للفلسفة المشائية الإسلامية التي هجرها، بل لينتصر للفلسفة وللعقل في حد ذاته. وأثر الغزالي واضح فيمن جاءوا بعده، حتى بين أعدائه من أمثال أبي البركات البغدادي وابن طفيل والسهروردي المقتول وابن سبعين، مهما حاول ابن رشد الوقوف ضده، ومهما حاول التنصل من التأثر به وبآرائه.

بل يستمر هذا التأثير حتى يصل إلى أكبر شخصيات الإسلام دفاعاً عن العقيدة الدينية، وبخاصة عقيدة أهل السلف، حتى أصبح دفاع ابن رشد عن الفلسفة كأن شيئاً لم يكن، بل تعضد هذه الشخصية موقف الغزالي وتناصره عل ابن رشد وغيره من الفلاسفة، وتعينه على قصده الصحيح فيما قصر فيه من إفساد أقوالهم الفاسدة، ألا وهو ابن تيمية السلفي الكبير.

سابعاً ـ ابن تيمية
أبو العباس أحمد بن عبد الحليم توفي عام ٧٢٨ هـ

هذا مظهر آخر من مظاهر النقد الفلسفي للمشائية الإسلامية بعد ابن سينا، يتجلى بوضوح في شخصية ابن تيمية المتكلم السلفي. وكان من الممكن أن نتخذ منه نموذجاً فريداً لهذا النقد نستغني به عن كل ما سلف. فلم يترك فكرة أو شخصية إلا وتعرض لها بالتحليل والفحص على أساس من العقل والنقل. ويرجع الفضل في ذلك كله إلى ظهوره في عصر متأخر بعد أن نضج الفكر الإسلامي واتخذ طريقاً واضحاً، مما أعان ابن تيمية على الاطلاع الكامل لهذا التراث الفلسفي، فكان يستعين بالمتكلمين على الفلسفة، والعكس صحيح.

وقد وقف ابن تيمية من الفلاسفة المشائين كالذي رأيناه عند الغزالي في اتهامه لهم بالكفر والإلحاد والجهل. ولا يسعه إلا أن يقارن بينهم وبين مشركي العرب الذين ذهبوا إلى أن الملائكة أولاد الله وأنهم بناته، مع ما في قولهم من الكفر والجهل، أما قول الفلاسفة فهو أكفر لعدة وجوه: فإن المشركين يقولون أن الملائكة حادثة كائنة بعد أن لم تكن، وأن الله خلق السموات والأرض، ولم يقولوا بقدم العالم، وأما الفلاسفة فقد ذهبوا إلى أن العقول والنفوس ـ التي يسمونها الملائكة والسموات ـ قديمة بقدم الله، لم يزل الله والدا لها ولكنها لم تزل معه على الرغم من ذلك. وهذا أمر لا يعقل، لا في الولد ولا في الفعل، فكان قولهم مخالفاً لما تعرفه العقول من

جميع الجهات، وسر الأمر أنهم جمعوا النقيضين فأثبتوا فعلاً وإبداعاً وصنعاً، من غير إبداع ولا صنع ولا فعل[1].

والسبب في هذا عند الفلاسفة ـ كما حلله ابن تيمية ـ أن الطائفة القائلة بقدم العالم إنما اعتقدت أن الفاعل يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن، وأن يحدث حادثاً لا في وقت، ويمتنع الوقت في العدم المحض، ولم يهتدوا إلى الفرق بين دوام العين (أي الوجود الجزئي المشخص) ودوام النوع (أي الوجود الكلي النوعي الغير مشخص) فظنت أنه يلزم قدم عين المفعول، فالتزمت مفعولاً قديماً أزلياً فوصفوا الفاعل بأنه موجب الذات لا فاعل بالاختيار. والتزموا ما هو معلوم الفساد عند الجمهور العقلاء من مفعول معين مقارن لفاعله أزلاً وأبداً، حذراً من إثبات أنه يصير فاعلاً بعد أن لم يكن[2].

ولكن هذا الدوام في الفعل والمفعولات كلها لا يقوله عاقل، وليس لهم عليه دليلاً أصلاً، بل الأدلة العقلية تنفيه كما نفته الأدلة السمعية، فدوام الفاعلية المطلقة لا يثبت قولهم. وإنما المتفلسفة قد قالوا بذلك لاعتقادهم بطلان أدلة المتكلمين على حدوث العالم القائم على الأصل المشهور عندهم «بأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث» وهو قول مجمل جعل الفلاسفة يعتقدون أنه يؤدي إلى امتناع كون الرب تعالى لم يزل متكلماً إذ شاء، إذ لم يفرقوا بين النوع والعين فأوجبوا دوام الفلك أو أي شيء من العالم[3].

ولا يتحاشى ابن تيمية في استخدام مصطلحات الفلاسفة، متأثراً في ذلك بالغزالي، حتى يسهل عليه معارضتهم وبيان تهافت آرائهم. فقد ذهب إلى أنه يحسن نقل معاني الفلاسفة إلى العبارة الشرعية، وإن لم يكن

(١) ابن تيمية: منهاج السنة حـ١ ص ١٦١.
(٢) المصدر السابق: ص ١٤٦.
(٣) المصدر السابق: ص ٢٥١.

مخاطبتهم إلا بلغتهم فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفاً من التشبه بهم في الثياب. وقد ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام مثلاً لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة، كلفظ الجوهر والجسم والعرض، واعتقدوا أن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها أو سلاحاً يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب الأحياء (أي الغزالي) وغيره، وليس الأمر كذلك. بل ذمهم إنما بفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه، ولاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة وللعقل أيضاً[٢]. وهنا يجب علينا استعراض موقف ابن تيمية من مسألة قدم العالم عند المشائين، وكذا برهنته على حدوث العالم بطريقته الخاصة القائمة على العقل والنقل معاً.

أولاً ـ موقف ابن تيمية من قدم العالم وحدوثه:

يتناول ابن تيمية فكرة الممكن والواجب على أنها أساس مذهب المشائين وبخاصة ابن سينا في قولهم بقدم العالم. بل نراه يتهم ابن سينا بأنه أول من نادى بهذا مخالفاً في ذلك أستاذه أرسطو. فقد زعم المتفلسفة الدهرية المتأخرون أن لفظ المحدث ينطبق على المعلول ووصفوه بأنه قديم أزلي مع كونه معلولاً ممكناً يقبل الوجود والعدم. وهذا تناقض في تصور العقل الصريح حيث قدروا مخلوقاً محدثاً معلولاً مفعولاً ممكن الوجود والعدم، ثم هو في نفس الوقت قديم أزلي واجب الوجود بغيره يمتنع عدمه. وهذا كله موافق لاتجاه ابن سينا، مخالف لأرسطو في أن كل ممكن يمكن

---

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح... جـ١ ص ١٤٠ ـ ١٤١.

وجوده وعدمه، لا يكون إلا محدثاً كائناً بعد أن لم يكن. فأرسطو عندما يعتبر الفلك قديماً، لم يجعله مع ذلك ممكن الوجود والعدم[1].

وقد بنى المشاؤون قدم الممكن على أساس أنه لا يعقل ترجيح وجوده على عدمه إلا مع كونه حادثاً، أما الممكن المجرد بدون الحدوث فلا يعقل كونه مفعولاً، وهذا إنما يكون فيما يمكن أن يكون موجوداً ويمكن أن يكون معدوماً، ولكن ما وجب قدمه بنفسه أو بغيره فيمتنع أن يكون معدوماً، فيمتنع أن يكون ممكناً. وقد اتفق على أن الممكن لا يكون إلا حادثاً كل من أرسطو وابن رشد الحفيد. أما ابن سينا فهو الذي قال بقدم الممكن واتبعه على ذلك الرازي (فخر الدين)[2].

والأعجب من ذلك كله تسميتهم للعالم محدثاً بمعنى أنه معلول لعلة قديمة. وإذا ألزموا في القول بأن العالم محدث أو قديم، جمعوا بين القولين على أساس أن الفلك قديم بنفسه لم يزل، وأنه محدث أي معلول علة قديمة. وهذه العبارة يقولها ابن سينا وأمثاله من الباطنية، حيث يأخذون عبارات المسلمين فيطلقونها على معانيهم، كما قال مثل ذلك في لفظ «الأفول» التي أراد بها إبراهيم الخليل والمتكلمون معنى الحركة والانتقال، فاحتجوا بحدوث الأفعال على حدوث الفاعل الذي قامت به الأفعال. أما ابن سينا فقد جعل هذا الأفول عبارة عن الإمكان في إشاراته حيث يقول إن ما هوى في حظيرة الإمكان، هوى في حظيرة الأفول[3]. ولفظ ابن سينا على التمام «فإن الهوى في حظيرة الإمكان، أفول ما»[4].

وابن سينا يتابع في ذلك قول سلفه الفلاسفة، مع تشبهه بالمتكلمين

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنة جـ١ ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٣) المصدر السابق: ص ١٤١.

(٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات جـ٣ ص ٥٣٢.

الذين استدلوا على حدوث الجسم بطريقة التركيب، فجعل هو التركيب دليلاً على الإمكان. ومعلوم أن كلا القولين تحريف للكلم عن مواضعه، فالأفول هو المغيب والاحتجاب، ليس هو الإمكان ولا الحركة. وإبراهيم الخليل لم يحتج بذلك على حدوث الكواكب، ولا على إثبات الصانع، وإنما احتج به على بطلان عبادتها، وتبرأ من قومه المشركين الذين يعبدون الكواكب من دون الله، ولهذا قال: «يا قوم إني بريء مما تشركون»[1]. وقال: «أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون. فإنهم عدو لي إلا رب العالمين»[2]. ومعنى هذا أن المشائين يأخذون عبارة المسلمين فيعبرون بها عن معنى يناقض دين المسلمين. فكل ما سوى الله عند المشائين آفل محدث بمعنى أنه معلول له، وإن كان قديماً أزلياً معه، واجباً به لم يزل ولا يزال[3].

ويلزم ابن تيمية المشائين بامتناع قدم الفلك على أساس أنه يجوز أن تكون السموات والأرض بأنفسها مسبوقة بمادة بعد مادة لا إلى غاية، وكل ما سوى الله مخلوق حادث كائن بعد أن لم يكن، وإن كان كل حادث قبله حادث، كما يقوله من يقوله في الأمور القائمة بذاته من إرادات أو غيرها، فإن تسلسل الحوادث ودوامها إن كان ممكناً فهذا ممكن، وإن كان ممتنعاً لزم امتناع قدم الفلك. فعلى التقديرين لا يلزم قدم الفلك، ولا حجة لهم على قدمه مع أن الرسل قد أخبرت بأنه مخلوق، فما الذي أوجب مخالفة الرسل وأهل الملل وأساطين الفلسفة القدماء[4].

ويستعين ابن تيمية بالجويني والغزالي في هدمه لأزلية العالم أو أي شيء فيه. فإن الأزلية والقدم تقتضي أن يكون الفاعل موجباً بالذات،

---

(١) سورة الأنعام: من آية ٧٨.

(٢) سورة الشعراء: آية ٧٥ ـ ٧٧.

(٣) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ١ ص ١٤١ ـ ١٤٣.

(٤) المصدر السابق: ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

وعندئذٍ لم يحدث في العالم شيء من الحوادث، والحوادث فيه مشهودة. فيمتنع أن يكون فاعل العالم موجباً بذاته، وعليه يمتنع قدم العالم كما قال أولئك الدهرية، بل يمتنع أن يكون في العالم شيء أزلي طالما هناك تقدير لإمكان الحوادث ودوامها، وامتناع صدور الحوادث بلا سبب حادث[1].

ويقرر ابن تيمية مؤكداً أن الخالق سبحانه يمتنع أن يكون مقارناً له في القدم شيء من العالم، كائناً ما كان، سواء قيل: إنه يخلق بمشيئته وقدرته، كما يقوله المسلمون وغيرهم. أو قيل: إنه موجب بذاته أو علة مستلزمة للمعلول، أو سمي مؤثراً بمعنى الفاعل باختياره، أو الواجب بذاته، بل هو المختص وحده بالقدم، واستحق ما سواه أن يكون مسبوقاً بالعدم[2].

أما ابن سينا فعلى العكس من ابن تيمية تماماً: فهو عندما ذكر في إشاراته أقوال القائلين بالقدم والحدوث، لم يذكر إلا قول من أثبت قدماء مع الله تعالى غير معلولة، كالقول الذي يحكي عن ديمقريطس بالقدماء الخمسة، وقول المجوس القائلين بأصلين قديمين، وقول المتكلمين من المعتزلة ونحوهم، ولم يذكر قول أئمة الملل ولا أئمة الفلاسفة الذين أثبتوا ما يقوم بالرب من الأمور الاختيارية، وأنه لم يزل متكلماً بمشيئته، إذا شاء فعالاً بمشيئته، وذكر حجج هؤلاء وهؤلاء، ثم أمر الناظر أن يختار أي القولين يرجح، مع تمسكه بالتوحيد الذي هو عنده نفي الصفات، فإن هذا جعله أصلاً متفقاً عليه بينه وبين خصومه[3] لأن نفي الصفات الإلهية مما يقوي شبهة القائلين بالقدم. أما إثبات الصفات والأفعال القائمة به يظهر فساد أدلتهم[4].

---

(١) المصدر السابق: ص ١٦٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٢١٦.

(٣) ابن سينا: الإشارات جـ٣: ص ٥٣٣ ـ ٥٤٥.

(٤) ابن تيمية: منهاج السنة جـ١ ص ٢٥٠ ـ ١٢٥.

بعد هذا كله يتمسك ابن تيمية بمذهبه الرئيسي القائم على العقل والسمع، حدوث العالم. أما جانب السمع فهو أن أكابر النظار من المسلمين وغيرهم، فمنهم موسى بن ميمون صاحب «دلالة الحائرين» (ث سنة ٦٠٥ هـ) وهو في اليهود كأبي حامد الغزالي في المسلمين يمزج الأقوال النبوية بالأقوال الفلسفية ويتأولها عليها، واعترفوا بأن العلم بحدوث العالم لا يتوقف على الأدلة العقلية، بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسألة، ثم يعلم حدوث العالم، بالسمع فهؤلاء اعترفوا بإمكان كونها سمعية، فضلاً عن وجوب كونها عقلية[1].

أما أدلة السمع على حدوث العالم لا يمكن تأويلها لعدة وجوه:

١ ـ أحدها: أنه قد علم بالاضطرار مراد الرسل، فليس في تأويل ذلك إلا التكذيب المحض لهم.

٢ ـ والثاني: أن هذا متفق عليه بين أهل الملل وسلفهم وخلفهم، باطناً وظاهراً، فيمتنع مع هذا أن تكون الرسل كانت مضمرة لخلاف ذلك: كما يقوله هؤلاء الباطنية.

٣ ـ الثالث: أنه ليس في العقل ما ينافي ذلك، بل كل ما ينافيه من المعقولات فهو فاسد يعلم فساده بصريح العقل.

٤ ـ الرابع: أنه معلوم بالفطرة والضرورة أنه لا بد من محدث للمحدثات وفاعل للمصنوعات: وأن كون المفعول مقارناً لفاعله لم يزل ولا يزال معه ممتنع في فطر العقول[2].

فحدوث العالم يمكن علمه بالسمع والعقل، فإنه يمكن العلم بالصانع

---

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ ١ ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ١ ص ٢٦٠.

إما بالضرورة والفطرة، وإما بمشاهدة حدوث المحدثات، ثم يعلم صدق الرسول بالطرق الدالة كدلالة المعجزات، وإخبار الرسول بحدوث العالم.

وأما بالعقل فيعلم أن العالم لو كان قديماً لكان: إما واجباً بنفسه، وهذا باطل من حيث أن كل جزء من أجزائه مفتقر إلى غيره، وحينئذٍ لا يكون واجباً بنفسه، وإما واجباً بغيره فيكون المقتضى له موجباً بذاته بمعنى أنه مستلزم لمقتضاه، سواء كان شاعراً مريداً أم لم يكن، أي أنه سيصبح علة تامة لم يتأخر عنه شيء من معلوله ومقتضاه، والحوادث مشهودة في العالم، فعلم أن فاعله ليس علة تامة، فالعالم إذن لم يكن قديماً[1]. وأكثر أهل الإثبات يذهبون إلى أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه، لا معه في الزمان ولا متراخياً عنه، كما قال تعالى: ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾[2]. ويستشهد ابن تيمية بنفس أمثلة الغزالي حينما يقال: طلقت المرأة فطلقت، واعتقت العبد فعتق، فالعتق والطلاق عقب التطليق والإعتاق، لا يقترن به ولا يتأخر عنه[3].

فينتج عن هذا كله أن الله ليس معه شيء من مفعولاته قديم معه. فهو خالق كل شيء وكل ما سواه مخلوق له، وكل مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن، وإن قدر أنه لم يزل خالقاً فعالاً. وإذا قيل أن الخلق صفة كماله لقوله ﴿**أفمن يخلق كمن لا يخلق**﴾ فلا أمكن أن تكون خالقيته دائمة. وكل مخلوق له محدث مسبوق بالعدم وليس مع الله شيء قديم. وهذا أبلغ في الكمال من أن يكون معطلاً غير قادر على الفعل ثم يصير قادراً، والفعل ممكناً له بلا سبب. وأما جعل المفعول المعين مقارناً له أزلاً وأبداً فهذا في الحقيقة

(١) ابن تيمية: منهاج السنة جـ٢ ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٢) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ٢ ص ٢٥٠.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٥٢، الغزالي: التهافت ص ٩٤ - ٩٥.

تعطيلاً لخلقه وفعله، فإن كون الفاعل مقارنا لمفعوله أزلاً وأبداً مخالف لصريح العقول[1].

ويتابع ابن تيمية نقده لقدم الفلك وأزليته عند الفلاسفة، متأثراً في ذلك بالغزالي، على أساس تناهي حركات ودورات الأفلاك. فيذهب إلى أن الدهرية يزعمون أن حركات الفلك لا بداية لها ولا نهاية. أما أئمة الإسلام وأهل الملل، فعلى الرغم من تجويزهم حوادث لا تتناهى، إلا أنهم يقولون بأن حركة الفلك لها ابتداء ولها انتهاء، وأنه محدث مخلوق، كائن بعد أن لم يكن وأنه ينشق ويفطر، فتبطل حركة الشمس والقمر؛ وكل واحد من دورات الفلك وكواكبه وشمسه وقمره له عندهم بداية ونهاية. وهذا دليل يقطع بامتناع لانهائية حركة الفلك، كما أنه دليل على فساد مذهب أرسطو وابن سينا وأمثالهما ممن يقولون بقدم الفلك وأزليته. وهذا حق متفق عليه بين أهل الملل وعامة العقلاء وجمهور الفلاسفة إلا شرذمة قليلة. ولهذا كان الدليل على حدوثه قوياً، ويبين أن ما جاء به الرسل هو الحق، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول. وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه، وما يدخل في العقل وليس منه. وذلك كادعاء الفلاسفة أن الواحد من مخلوقات الله كالفلك أزلي معه وأن حوادثه غير متناهية مع أن دورات فلك ما كالشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة، أي دورات متناهية[2].

ثانياً ـ نقد ابن تيمية لنظرية الصدور المشائية:

ويتابع ابن تيمية نقده الفلسفي لأهم جوانب المشائية الإسلامية، ألا وهي نظرية الفيض الضرورية المتخذة بعداً طولياً واحداً. فيحدثنا عن

---

(١) ابن تيمية: شرح حديث عمران بن حصين المرفوع «كان الله ولم يكن شيء قبله» ص ١٨٤، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ط القاهرة ١٣٤٩ هـ.

(٢) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ٢ ص ١٩٦ ـ ١٩٧، الغزالي: التهافت ص ٩٧.

الفلاسفة الدهريين، حديث الواثق من نفسه ومن علمه الواسع بآرائهم، فيقول أنهم ذهبوا إلى أن العالم معلول لله، وهو موجب له مفيض له، وهو متقدم عليه بالشرف والعلية والطبع، وليس متقدماً عليه بالزمان. وعمدة قولهم بقدم العالم منعهم لتقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل، ثم فعلت من غير حدوث سبب. ولكن هذا القول لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم، لا الأفلاك ولا غيرها، إنما يدل على أنه لم يزل فعالاً. وإذا قدر أنه فعال لأفعال تقوم بنفسه أو مفعولاته حادثة شيئاً بعد شيء، كان ذلك وفاء بموجب هذه الحجة مع القول بأن كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن. فقد أخبرت الرسل أن الله خالق كل شيء، والله نفسه قد أخبر أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، ولا يكون المخلوق إلا مسبوقاً بالعدم[1]. وقد رأينا مثل هذا الاتجاه من قبل عند ابن رشد.

وسواء قيل أن العالم حدث من الله بوسط أو بغير وسط ـ كقولهم بأن الفلك تولد عنه بوسط عقل أو عقلين أو غير ذلك مما يقال ـ فإن كل قول يقتضي أن يكون شيء من العالم قديماً لازماً لذات الله فهو باطل، لأن ذلك يستلزم كون الباريء موجباً بالذات بحيث يقارنه موجبه غير متأخر عنه، فيلزم من ذلك عدم حدوث شيء في العالم، مع أن الحوادث مشهودة[2] أما قولهم بأن الواجب فياض دائم الفيض، وإنما يتخصص بعض الأوقات بالحدوث لما يتجدد من حدوث الاستعداد والقبول، وحدوث الاستعداد والقبول هو سبب حدوث الحركات فهو كلام باطل، ولا يمكن تصوره إلا عندما يكون الفاعل الدائم الفيض ليس هو المحدث لاستعداد القبول كما يذكرونه في العقل الفعال بأنه دائم الفيض، ولكن يحدث استعداد القوابل بسبب حدوث

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنة جـ١ ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢) المصدر السابق: ص ١٠١.

الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية. وتلك ليست صادرة عن العقل الفعال، وإنما في المبدع الأول، فهو المبدع لكل ما سواه، فعنه يصدر الاستعداد والقبول، والقابل والمقبول. وهذا كله باطل ومتناقض لأنه إذا كان علة تامة موجباً بذاته، وهو دائم الفيض لا يتوقف فيضه على شيء غيره أصلاً، لزم أن يكون كل ما يصدر عنه بواسطة أو بغير واسطة لازماً له قديماً بقدمه، فلا يحدث عنه شيء لا بوسط ولا بغير وسط، لأن فعله وإبداعه لا يتوقف على استعداد أو قبول يحدث عن غيره، ولكن هو المبدع للشرط والمشروط، والقابل والمقبول، والاستعداد وما يفيض على المستعد. أما إذا كان وحده هو الفاعل لذلك كله، امتنع أن يكون علة تامة أزلية مستلزمة لمعلولها، لأن ذلك يوجب أن يكون معلوله كله أزلياً قديماً بقدمه، وكل ما سواه معلول له مع كونه قديماً أزلياً، وهذا مكابرة للحس وفاسد بالضرورة والتصور التام[1].

وليس هذا فحسب، بل يلزم من قولهم هذا أن يكون العقل الأول أنقص رتبة في الإحداث عندهم من العقل الفعال، من حيث أن العقل الأول لا يفيض عنه إلا بعض الأشياء دون بعض، ولا يحدث عنه شيء، بل معلوله لازم له، أما الفعال فهو الذي تحدث عنه الأشياء شيئاً بعد شيء[2].

أما قولهم بأن العالم صدر عن ذات بسيطة لا يقوم بها صفة ولا فعل، كما هو عند ابن سينا وأمثاله، فهذا من أعظم الأقوال امتناعاً في صريح المعقول. فإن الوسائط كالعقول صدرت عن غيرها، وصدر عنها غيرها. فإن كانت بسيطة من كل وجه، فقد صدر البسيط المختلف الحادث عن البسيط الأزلي، كما صدرت أيضاً المختلفات والحوادث عن البسيط التام الأزلي.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ ١ ص ٢٥٨.

فهم مع قولهم بأن مبدع العالم علة له، أبعد الناس عن مراعاة موجب التعليل. فإن كان هو علة تامة أزلية لبعض العالم كالأفلاك، وليس علة تامة في الأزل لشيء من الحوادث إلا عند حدوثه، وعندئذٍ يصير علة بعد أن لم يكن،مع أن حدوثه قبل ومع بعد حال واحدة،ولا بد له من مخصص للحدوث في كل وقت، ولا مخصص إلا الذات البسيطة التي تتماثل أحوالها في نفسها أزلاً وأبداً، فكيف يتصور أن يخص بعض الأوقات بحوادث مخصوصة دون بعض[1].

كما أن صدور العالم عن فاعلين ممتنع سواء كانا مشتركين في جميعه، أو لكل فعله في البعض. ولم يقل أيضاً أحد من العقلاء أن أصول العالم القديمة صدرت عن واحد، وحوادثه صدرت عن آخر. فإن العالم لا يخلو من الحوادث، ولا فاعل للحوادث إلا الله، حتى لا يؤدي القول بفاعلين إلى الوقوع في الدور. وليس هناك أبدع من هذا الرد على تعدد الفاعل عند المشائين وإلزامهم بالتناقض في هذا. وحينئذٍ فيصبح حدوث الأشياء بدون سبب حادث، ويلزم منه حدوث العالم كله بلا سبب حادث[2].

ثم نصل ـ كالعادة ـ إلى المبدأ المشهور الذي قامت عليه نظرية الصدور. فينتقد ابن تيمية فكرة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فيذهب إلى أنه من المعلوم بالضرورة أن إحداث مفعول لا إلى نهاية، أكمل وأفضل من القول من أنه لا يفعل إلا مفعولاً واحداً لازماً لذاته إن قدر ذلك ممكناً، بل الواجب يقتضي أن الذات يمكنها أن تفعل شيئاً بعد شيء، ويجب اتصافها به دون نقيضه الذي هو أنقص منه، وليس في هذا تعطيل عن الفعل، بل هو اتصاف بالفعل على أكمل وجه[3].

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ١ ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣٤.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٣٤.

وليس هذا فحسب، بل نرى ابن تيمية يتابع الغزالي ويأخذ بكثير من انتقاداته للمشائية، فنراه يبطل مبدأهم هذا الذي جعلوا فيه عملية الصدور عن واحد بسيط لا يصدر عنه إلا واحد ثم احتالوا في صدور الكثرة عنه بحيل تدل على عظم حيرتهم وجهلهم بهذا الباب. وذلك كقولهم أن الصادر الأول هو العقل الأول، وهو موجود واجب بغيره، ممكن بنفسه. ففيه ثلاث جهات، فصدر عنه عقل آخر ونفس وفلك. وهنا يظهر أثر الغزالي واضحاً فيقول وربما قالوا: وباعتبار وجوده صورة الفلك، وباعتبار إمكانه مادته. وهم متنازعون في النفس الفلكية هل هي جوهر مفارق أم عرض قائم؟[1].

ويستقل ابن تيمية بنقد طريف قائم على أساس من القياس التمثيلي فيقول أن الناس قد أطنبوا في بيان فساد كلام الفلاسفة المشائين، وذلك أنهم بافتراضهم هذا الواحد على هذه الصورة، لا يمكن تصوره إلا في الأذهان لا في الأعيان. ثم إن قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، يعتبر قضية كلية، وهم لو علموا ثبوتها في بعض الصور، لم يلزم أن تكون كلية إلا بقياس التمثيل، فكيف وهم لا يعلمون واحداً صدر عنه شيء[2].

ويتعرض ابن تيمية لمشكلة الزمان وعلاقته بنظرية الصدور، وينفرد بموقف خاص يختلف فيه مع كثير من المتكلمين وبخاصة الغزالي. فيذكر أن الزمان مقدار الحركة، وليس هو مقدار حركة معينة كحركة الشمس أو الفلك، بل الزمان المطلق مقدار الحركة المطلقة، وقد كان قبل أن يخلق الله السموات والأرض والشمس والقمر حركات وأزمنة، القيامة فتذهب الشمس والقمر تكون في الجنة حركات وأزمنة، (على العكس من قول الجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف) كما قال تعالى: ﴿**ولهم رزقهم فيها بكرة**

---

(١) المصدر السابق ص: ٢٨٣، الغزالي: التهافت ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٨٣.

وعشيا﴾[1]، وجاء في الآثار أنهم يعرفون الليل والنهار بأنوار تظهر من جهة العرش، وكذلك لهم في الآخرة يوم المزيد يوم الجمعة، يعرف بما يظهر فيه من الأنوار الجديدة القوية، وإن كانت الجنة كلها نوراً تزهر ونهاراً يطرد، لكن يظهر بعض الأوقات نور آخر يتميز به النهار عن الليل[2].

وليس معنى هذا التحليل لمقولة الزمان أنه يتابع المشائين في القول بقدم العالم لمجرد أن الزمان عنده مطلق قبل العالم وبعده، بل هو مع ذلك يهدم فكرتهم في الترجيح القائم على تقسيم الزمان إلى عدة أوقات تفرض على الله إيجاد العالم في وقت دون وقت آخر، بل إنه يذكر أن التقدم والتأخر المعروف هو التقدم والتأخر بالزمان، فإن قبل وبعد ومع نحو ذلك معانيها لازمة للتقدم والتأخر الزماني. وأما التقدم بالعلة أو بالذات أو بالطبع مع المقارنة في الزمان فهذا لا يعقل البتة، وليس له مثال مطابق في الوجود، بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له[3].

وخلاصة القول في كل انتقادات ابن تيمية نقول معه: إن الله رب كل شيء وخالقه لا رب غيره، فيمتنع أن يكون بعض مخلوقاته بإرادته، وبعضها الآخر بإرادة غيره، بل الجميع بإرادته[4]. ورب العالمين لا شريك له في الفيض، لا يتوقف شيء من فيضه على فعل غيره، بل هو رب القابل والمقبول، ورب المستعد والمستعد له، ومنه الإعداد ومنه الإمداد[5].

وخلاصة القول أيضاً أن الفلاسفة القائلين بقدم الأفلاك ملحدة، سواء قالت بقيام الصفات بالرب أو لم تقل بقيام الأفعال به. وهم أبعد عن معرفة

---

(1) سورة مريم: من آية ٦٢.

(2) ابن تيمية: منهاج السنة جـ١ ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(3) المصدر السابق: ص ١١٨.

(4) المصدر السابق: ص ١٢٣.

(5) المصدر السابق: ص ٢٤٣.

الملة من أهل الكلام، وقد ظنوا أن قولهم من الملة، ولم يكن معهم فيه سمع، كانوا فيه على أحد قولين: إما أن يقروه باطناً وظاهراً، إن وافق معقولهم، وإلا ألحقوه بأمثاله وقالوا: الرسل تكلمت على سبيل التمثيل والتخييل للحاجة[1].

ابن القيم:

أما ابن قيم الجوزية (أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب توفي عام ٧٥١ هـ) وهو أول تلميذ في مدرسة ابن تيمية السلفية، فقد شارك مشاركة فعالة في إبطال قول الفلاسفة في قدم العالم والرد على القائلين بالموجب بالذات، دون الاختيار والمشيئة. وقد بين أن الله سبحانه فاعل مختار، وذلك من وجوه:

١ ـ أحدها: من باب الحمد، إذ كيف يحمده على ما ليس مختاراً لوجوده، ولا هو بمشيئته وفعله؟ وهل يصح حمد الماء على آثاره وموجباته؟ أو النار والحديد وغيرها في عقل أو فطرة؟ وكأنما ينتقد ابن القيم الطبيعيين القائلين بالعلل الطبيعية الأولى من أمثال طاليس وهرقليطس. وإنما يحمد الفاعل المختار بقدرته ومشيئته على أفعاله الحميدة هذا الذي ليس يصح في العقول والفطر سواه. فخلافه خارج عن الفطرة والعقل وهو، (أي القائل بالموجب بالذات، وهو من فلاسفة الإسلام المشائين)، لا ينكر خروجه عن الشرائع والنبوات، بل يتبجح بذلك ويعده فخراً.

٢ ـ الثاني: وهو من باب إثبات ربوبية الله: حيث يقتضى فعله بمشيئته واختياره وتدبيره وقدرته. وليس يصح في عقل ولا فطرة ربوبية الشمس لضوئها، والماء لتبريده، وللنبات الحاصل به ولا ربوبية شيء أبداً لما لا قدرة له عليه البتة. وهل هذا إلا تصريح بجحد الربوبية.

(١) المصدر السابق: ص ٢٥٢

٣ ـ الثالث: إثبات ملكه: وحصول ملك لمن لا اختيار له ولا فعل ولا مشيئة غير معقول، بل كل مملوك له مشيئته واختيار وفعل أتم من هذا الملك وأكمل، لقوله تعالى ﴿ **أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون** ﴾ وهو نفس استشهاد ابن تيمية على صفة الكمال لله بطريق الخلق في شرحه حديث عمران بن حصين[١].

٤ ـ الرابع: من كونه مستعاناً، فإن الاستعانة بمن لا اختيار له ولا مشيئة ولا قدرة محال.

٥ ـ الخامس: من كونه مسؤولاً أن يهدي عباده، فسؤال من لا اختيار له محال، وكذلك من كونه منعماً[١].

أما نقد ابن القيم لمسألة قدم العالم فإنه قائم على نفس المنهج السابق. فإن إثبات حمده يقتضي ثبوت أفعاله، لا سيما أن الحمد في القرآن قائم على الأفعال. وقد حمد الله ربوبيته المتضمنة لأفعاله الاختيارية. ومن المستحيل مقارنة الفعل لفاعله، فالفعل متأخر عن فاعله بالضرورة، على العكس من مذهب المشائين. وكذلك الفعل متعلق الإرادة والتأثير والقدرة، وهذا المتعلق لا يكون قديماً مطلقاً. أما إثبات ربوبيته فيقتضي تقرير أن العالم كل ما سواه، هو مربوب الذي هو مخلوق بالضرورة. وكل مخلوق حادث بعد أن لم يكن. فربوبية الله تستلزم تقدمه على كل ما سواه، وحدوث المربوب، وعلى هذا لا يمكن تصور العالم قديماً، من حيث أن القديم مستغن عن فاعل له بسبب أزليته، وكل مربوب فهو فقير بالذات أي مفتقر دائماً إلى الرب. أما إثبات توحيده فيقتضي عدم مشاركة شيء من العالم له

---

(١) ابن القيم: مدارج السالكين جـ ١ ص ٦٦ ط القاهرة ١٩٥٦، ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ص ١٨٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٦.

في خصائصه الربوبية، والتوحد ينفي ثبوت القدرة أو الربوبية أو الإلهية لغيره بالضرورة[1].

أما عن مسألة الخلق والأمر فإنها مرتبطة بأسماء ثلاثة هي: الله، الرب، والرحمة. فهو رب كل شيء وخالقه، وقادر عليه، وكل من في السموات والأرض عبد له في قبضته. فمن صفات الربوبية الخلق والإيجاد والتدبير والفعل، ومن صفات الإلهية الدين والشرع والأمر والنهي ومظهره وقيامه. أما الرحمة فهي التعلق والسبب الذي بين الله وبين عباده. فالتأليه منهم له، والربوبية منه لهم. أما الرحمة فمتعلقة بإرسال الرسل إلى الخلق وإنزال الكتب لهدايتهم. والجزاء بالثواب والعقاب والجنة والنار فهي من صفة الملك، فأمر الله الخلق بالهيتة، وأعانهم ووفقهم وهداهم وأضلهم بربوبيته. وكل واحد من هذه الأسماء لا تنفك عن الأخرى[2].

وعندما يتكلم ابن القيم عن الأهلة وفائدتها للناس، فإنما يؤكد أنها آيات ناطقة وشاهدة على تكذيب الدهرية وزنادقة الفلاسفة والملاحدة القائلين بأنها أزلية لا يتطرق إليها التغير ولا يمكن عدمها. فإذا تأمل البصير القمر مثلاً وافتقاره إلى محل يقوم به وسيره دائباً لا يفطر مسير مسخر مدبر، وهبوطه تارة وارتفاعه تارة، وأفوله تارة وظهوره تارة، علم قطعاً أنه مخلوق مربوب مسخر تحت أمر خالق قاهر مسخر له كما يشاء، وعلم أن الرب سبحانه لم يخلق باطلاً، وأن هذه الحركة فيه لا بد أن تنتهي إلى الانقطاع والسكون[3].

وكذلك لا موجب إلا مشيئة الله تعالى، وليس هناك سبب مستقل غيرها

---

(١) المصدر السابق: ص ٧١.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٣) عبد العظيم شرف الدين: ابن قيم الجوزية ص ٢٨٩، ط القاهرة ١٩٥٥.

فهو الذي جعل السبب سبباً، وهو الذي رتب على السبب حصول المسبب، ولو شاء لأوجده بغير ذلك السبب. وإذا شاء منع سببية السبب، وقطع عنه اقتضاء أثره. وإذا شاء أقام له مانعاً يمنعه من اقتضاء أثره، مع بقاء قوته فيه. وإذا شاء رتب عليه ضد مقتضاه وموجبه[1]. وفي هذا القول هدم صريح لنظرية الصدور عند المشائين لفكرة الوسائط والعلل والمعلولية التي تحتويها النظرية. فليس هناك فاعل إلا الله وحده وهو اتجاه أشعري.

(١) ابن القيم: مدارج السالكين جـ٣ ص ١٠٥.

ثامناً ـ خواجه زاده
مصطفى بن يوسف بن صالح البرساوي الحنفي ـ توفي عام ٨٩٣ هـ

شاء للتأريخ عندنا أن تكون النهاية هي نفس البداية، فباستثناء أبي المعالي الجويني، تصبح البداية هي كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، كما أن النهاية أيضاً هي كتاب «تهافت الفلاسفة» لخواجة زاده[1].

وقد ذكر أن تأليف خواجة زاده لكتابه هذا، كان بأمر السلطان محمد الفاتح لقيام منافسة بينه وبين علاء الدين علي الطوسي المتوفي عام ٨٨٧ هـ، الذي دخل المسابقة بكتاب عنوانه «الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي وابن رشد» وانتصر

---

(١) هو المولى مصلح الدين مصطفى بن يوسف بن صالح البرساوي الحنفي المعروف بخواجة زاده.
كان والده من التجار، صاحب ثروة عظيمة وكان أولاده في غاية الرفاهية. وقد عين المترجم في شبابه كل يوم درهماً واحداً، وسبب ذلك انشغاله بالعلم، وتركه طريقة والده فإنه سخط عليه لذلك. ثم دأب المترجم في الطلب واتصل بخدمة المولى ابن قاضي أبا ثلوغ فقرأ عنده الأصلين والمعاني والبيان. ثم وصل إلى خدمة خضر بك بن جلال وقرأ عليه علوماً كثيرة وكان يكرمه إكراماً وكان يقول: إذا أشكلت عليه مسألة لتعرض على العقل السليم، يريد به خواجة زاده، وقد حفظ شرح المواقف. وجعله السلطان محمد معلماً لنفسه، وتقرب عند السلطان فصار قاضياً للمعسكر، ثم أعطاه تدريس سلطانية «برسا» وعين له كل يوم ٥٠ درهماً وهو إذ ذاك ابن ثلاث وثلاثين سنة، ثم أعطاه مدرسته بقسطنطينية وصنف كتاب «التهافت» بأمر السلطان. وكتب حاشية على شرح المواقف بأمر السلطان أبا يزيد، إلى أثناء مباحث الوجود. ثم توفاه الله تعالى سنة ثلاث وتسعين وثمانمائة عن ولدين، وكان أحد الولدين هو طاش كبرى زاده المعروف. ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ٧ ص ٣٥٤ ـ ٣٥٦ ط القاهرة ١٣٥١ هـ.

عليه صاحب كتاب «تهافت الفلاسفة» وهو أيضاً محاكمة بين تهافت الغزالي وتهافت التهافت لابن رشد[1].

ويؤكد خواجة زاده أن غرضه من تأليف هذا الكتاب هو إبطال علوم الفلاسفة الطبيعية وكان خطأهم فيها يسيراً، وكذلك علومهم الإلهية لكثرة خطئهم فيها، وذلك لأن مبادئها بعيدة عن العقول والأوهام، وأعلام طرقها خفية عن البصائر والأفهام. ثم هو يثنى على أبي حامد الغزالي لتطوعه المشكور في إبطال أقاويل الحكماء، وبيان تناقض عقائدهم، وضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم، وأوضح لمن بعده طرقاً فجاجاً كانت مختفية عن الأبصار. ويذكر أنه يريد أن يحكي في هذه الرسالة من قواعد الفلاسفة الطبيعية والإلهية ما أورده الإمام حجة الإسلام، مع بعض آخر مما لم يورده بأدلتها المعمول عليها عندهم على وجهها، ثم يبطلها إرغاماً للمتفلسفة المبطلين، وإعظاماً لأهل الحق واليقين، وانتقاماً من الذين أجرموا، وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلاً[2].

إذا أردنا تحديد موقف خواجة زاده من مشكلة قدم العالم وحدوثه، علينا أن نعرض لخمس مسائل هامة عنده، وهي على الترتيب:

١ ـ إبطال قولهم المبدأ الأول موجب بالذات، لا فاعل بالاختيار.

٢ ـ إبطال قولهم بقدم العالم.

٣ ـ إبطال قولهم في أبدية العالم.

٤ ـ إبطال قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

٥ ـ إبطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من المختلفات عن المبدأ الواحد.

أولاً ـ أما عن المسألة الأولى، فقد ذكر خواجة زاده أن أرباب الملل

---

(١) د. بدوي: مؤلفات الغزالي ص ٦٧.

(٢) خواجة: تهافت الفلاسفة: ص ٢ ـ ٥، ط القاهرة ١٣٠٣ هـ.

والشرائع من أهل الإسلام وغيرهم قد ذهبوا إلى أن الله تعالى قادر مختار بمعنى أنه يصح منه إيجاد العالم وتركه، وأنه ليس فيه شيء منهما لازماً لذاته، ويمتنع استحالة انفكاك العالم عنه، بل ترجيح وجود العالم وعدمه إنما هو بإرادة الله. ومعنى هذا أن الله حر في خلق العالم على العكس من المشائين الذين جعلوا الله موجباً بالذات، ولا يعني هذا عندهم أن فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية كإحراق النار وإشراق الشمس، بل بمعنى أنه تام في فاعليته، فيجب منه ما تم استعداده للوجود من غير انبعاث قصد وطلب، وهذا على العكس من المتكلمين، مع علمه بمعلوله وصدوره عنه، فهو الجواد الحق والفياض المطلق[1].

ويعقد هذا المتكلم المتأخر المتأثر بالغزالي، مقارنة طريفة يتفرد بها بين المتكلمين والفلاسفة. فيذكر أنه قد يعتقد البعض أنه لا خلاف بينهما في كون الله قادراً مختاراً، فإن الكل متفقون عليه. والخلاف بينهما يتضح في اعتبار الفعل هل يجامع القدرة والإرادة أم لا يجامعهما؟ فذهبت الفلاسفة إلى أن الفعل يجب مقارنته للقدرة والإرادة لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة. أما المتكلمون فقد ذهبوا إلى أنه يجب تأخر الفعل عنهما، لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد إليه، وإلا يلزم طلب حصول الحاصل وليس بشيء[2].

ولكنه يؤكد الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك. فالفلاسفة يذكرون أن علم الله تعالى يتمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد تمثلاً يتفق مع الأوقات المترتبة الغير متناهية التي يجب أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات، ولا يمكن تصور تخلف الوقوع في هذه الأوقات، بل يقتضي إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا

(١) خواجة زاده: تهافت الفلاسفة ص ٥ ـ ٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٦.

يجوز عدم إفاضته أصلاً، وهو ما يسمونه عناية أزلية، وبعضهم يسميه إرادة. أما المتكلمون فإنهم يقولون بصحة الترك وعدم لزوم الإفاضة والصدور، بل يذهبون إلى أن إلزام الصدور وعدم صحة تركه يعتبر نقصاً لا يليق بجناب كبرياء الله. وهناك فرق أساسي بين الفرقتين وهو أنه إذا كان الحكماء يذهبون إلى أن الله قادر مختار فإنما يكون بمعنى أن مشيئة الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما، أما المليون فيفسرون القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك على حد سواء، ولا إجبار ولا إلزام كما هو الحال عند المشائين[1].

ويوجه صاحب «تهافت الفلاسفة» المتأخر نقداً طريفاً لفكرة المرجح عند المشائين التي جعلت صدور العالم عن الله صدروا ضرورياً واجباً. فيذهب إلى أن نسبة الإرادة الإلهية إلى الضدين ـ سواء في الإيجاد أو عدمه ـ نسبة واحدة وعلى السوية. وتعلقها بأحدهما لا يحتاج إلى مرجح البتة، بل يلزم أن ترجح القدرة أحد المتساويين على الآخر، دون أن يكون أي داع أو مؤثر يدعو إلى ترجيحه على غيره، أو اختيار أحدهما بدل الآخر. ومن أهم الأدلة على إثبات الصانع هو أن العلم بوجود الواجب مبني على بطلان الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثر، على عكس قول المشائين. وعمدة القول في هذا الرد على اتباع الفلسفة المشائية، هو أنه لا شك في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فلا بد له من موجد ضرورة مع امتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح. وهنا لا بد من البحث عن موجد هذا الممكن، فإما أن يكون هناك تسلسل لهذا الموجد وهو محال عقلاً، وإما أن ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب إثباته أي الصانع تعالى[2].

ومرة أخرى يظهر تعمق تفكير خواجة زاده الفلسفي، وذلك عندما يحاول الرد على المعترض في أن الإرادة لشيء ما تحتاج إلى تعلقها بإرادة أخرى وهلم

---

(١) المصدر السابق: ص ٦.

(٢) خواجة زاده: تهافت الفلاسفة ص ٦ ـ ٧.

جرا. فيقول صاحبنا هذا: كما أن الواجب إذ أوجد شيئاً بالإيجاب لا يحتاج إلى إيجاب آخر على رأي المشائين، فكذلك المختار إذا أوجد شيئاً بالإرادة لا يحتاج في الاتصاف بها إلى إرادة أخرى، وذلك لأن إرادة الله تتعلق بالشيء نفسه لا لذاته تعالى وإن كانت أثراً له هو نفسه بصفته فاعلاً، وحينئذٍ لا تحتاج لإرادة أخرى، بل تلك الإرادة هي إرادة للمراد قصداً أو إرادة لنفسها بتبعية المراد[1]. وفي هذا القول يتضح النقد الفلسفي الهام للمشائية الإسلامية في قولها بمقارنة المفعول للفاعل، أما خواجة زاده فيقرر أن المراد تابع للإرادة من حيث هو مقصود لها. وقد بنى قوله على أساس أنه لا يسلم أن يكون الفاعل بالقصد والإرادة لا بد له من أمر باعث على الفعل سوى القصد والإرادة ذاتها، وحتى لو سلم بذلك فلا يلزم من هذا أن يكون حصول الفعل أولى من عدم حصوله، ويكفي أن تكون أولوية الفعل بالنسبة إلى الغير باعثاً على الفعل، وإن كان الأشاعرة يوافقون الحكماء في أن الباعث على الفعل لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله، ويدعون فيه الضرورة. أما المعتزلة فيوافقون الحكماء في أن الفاعل بالاختيار لا بد له من أمر باعث على الفعل، لكنهم يمنعون لزوم كونه أولى بالنسبة إلى الفاعل، ويكتفون بالجواب بهذا المنع[2]. وربما يرجع الفرق الأساسي بين الأشاعرة والمعتزلة في هذا إلى أن الفرقة الأولى تؤمن بنظرية الكسب التي تجعل الفعل مخلوقاً ومجعولاً لله، مكسوباً للعبد. أما المعتزلة فقد جعلت الفاعل حراً ومختاراً في أن يفعل أحد الضدين وليس هناك إلزام أو إجبار إلا عند وقوع الفعل وهنا يظهر الباعث الذي يحدد مسؤولية الفاعل فيستحق الجزاء ثواباً أو عقاباً، على العكس من الأشاعرة الذين جعلوا حصول الفعل أولى من عدم حصوله أي هناك إلى حد ما جبر وضروزة في حدوثه من الإنسان.

ثانياً ـ نتحدث هنا عن المسألتين الثانية والثالثة وهما متعلقان بقدم العالم

---

(١) المصدر السابق: ص ٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٩.

وأبديته. تعرض خواجة زاده لموقف الفلاسفة من مسألة العالم على أن جمهورهم ذهب إلى قدمه، أما جالينوس فقد توقف فيه على ما حكى عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلاميذه: اكتب عني، ما علمت أن العالم قديم أو حادث! وتعليق الإمام الرازي (فخر الدين) أن هذا دليل على إنصاف جالينوس وطلبه للحق، وأن الكلام في هذه المسألة من العسير أن تصل العقول إلى حل فيها[1].

ولكن أول من ذهب إلى مثل هذا القول هو الغزالي، وكان يجب أن يتنبه خواجة زاده إلى ذلك ما دام يكتب ويأخذ عن الغزالي، فقد قال حجة الإسلام أن جالينوس ذهب في آخر عمره في الكتاب الذي سماه «ما يعتقده جالينوس رأياً» إلى التوقف في هذه المسألة.. وأنه لا يدري العالم قديم أو محدث؟ وربما دل على أنه لا يمكن أن يعرف، وأن ذلك ليس بقصور فيه، بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول[2].

ويحاول خواجة زاده أن يدحض قول الفلاسفة بقدم العالم القائم أيضاً على أساس فكرة الترجيح وتعلق الإرادة بأفعالها، فيذهب إلى أن تعلق الإرادة أمر عدمي لا يحتاج إلى مؤثر يخصص بوقت حدوثه قول ضعيف، لأن العقل يحكم ببديهته بأن كل حادث سواء كان وجودياً أو عدمياً محتاج إلى أمر يخصص بوقت حدوثه، وإنكاره مكابرة فلا يلتفت إليها. ولشرح ذلك يجب أن نعرف أن علم الله الأزلي بإيقاع العالم في ذلك الوقت الذي أوقعه فيه هو المخصص لتعلق إرادة الله بوقت العالم المعين، وما علم الله يجب وقوعه ويمتنع خلافه، وعلمه تعالى بإيقاع العالم في وقته علم فعلي، فلا يكون تابعاً لمعلومه بل متبوع له فيجوز كونه مخصصاً له. ولكنه يعود فيقول أن ما ذكره من كون العلم مخصصاً لوجود العالم ليس هو مذهبه، بل المقصود من هذا القول هو إبداء احتمال لدفع دليل الخصم

(١) المصدر السابق: ص ١٠.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٨٦ ـ ٨٧.

على قدم العالم، لإثبات الإرادة وسلب الإيجاب. والدليل على قوله أنه لا يوافق المعتزلة على مذهبها في أن المرجح في خلق الله للعالم هو المصالح المتعلقة بإيقاع العالم في ذلك الوقت للمكلف، فإن الله قد علم أنه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه، حصل للمكلفين في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحة، ولوخلقه في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة، فلذلك تعلق إرادته بخلقه في ذلك الوقت دون سائر الأوقات[1].

أما مذهبه الحقيقي فهو أن جميع ما لا بد منه للباري في إيجاد العالم حاصل في الأزل من غير أن يتوقف الإيجاد على أمر حادث. فليس هناك أي معنى للترجيح عند المشائين فيما يتعلق بالزمان، حيث أنه لا وقت هناك قبل العالم حتى يطلب لحدوثه في وقته مرجح، بل الزمان هناك وهمي محضي، لا وجود له إلا مع أول وجود العالم، ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلا بمجرد التوهم. ويعقد خواجة زاده مقارنة بين فكرتي المكان والزمان كالتي رأيناها من قبل عند الغزالي. فكما أنه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه، كذلك لا يقال: لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه. فمن المعروف أن حدوث الزمان إنما هو مع حدوث العالم لأنه مقدار حركة الفلك الأعظم، فلا وجه لطلب وجه الترجيح لاختصاص حدوث العالم بجزء منه دون آخر، إذ لا يتصور تقدم بعض أجزاء الزمان على حدوث العالم حتى يقال: لم حدث العالم في الجزء الأول منه دون الثاني أو الثالث[2]. ويذهب أيضاً إلى أن الله تعالى متقدم على العالم بالزمان، وليس الزمان هنا موجود محقق حتى يلزم هنا تناقض بين القول بعدم وجوده سابقاً على العالم وبين القول بأن الله متقدم على العالم بالزمان، بل الزمان مقدر موهوم فلا تناقض أصلاً. ويقرر أن الزمان مخلوق حادث، وليس قبله زمان أصلاً. ومعنى تقدم الباري على العالم هو أنه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم. وهذا يعني وجود

(١) خواجة زاده: تهافت الفلاسفة ص ١١ - ١٢.

(٢) خواجة زادة: التهافت ص ١٢، الغزالي: التهافت ص ١٠٨ - ١١٥.

الله وعدم العالم فقط في العبارة الأولى، أما الثانية فتعني وجود ذاتين فقط، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث (أي الزمان) وإن كان الوهم لا يمنع ذلك، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام، وهو نفس احتجاج الغزالي[1].

ويرد خواجة زاده على الفلاسفة بنفس أقوالهم، فكما أنهم يذهبون إلى أن الوهم هو الذي يقوم بتقدير كل مكان ممكن وراء العالم، فكذلك الوهم هو الذي يدعو إلى وجود أزمنة ممكنة قبل وجود العالم، وكل هذا من صنع الخيال والأوهام[2].

وخلاصة القول أن الله قادر قديم، لا يمتنع الفعل عليه أبداً لو أراد، وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد، إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبيسه شيئاً آخر، وبهذا كله لا معنى مطلقاً للقول بفكرة المرجح التي تجعل العالم مساوقاً في الوجود لله. والله هو المبدأ وهو الفاعل المختار الذي لا غاية لفعله، ولا علة لمنعه، فيجوز أن يفعل كيف يشاء في أي وقت شاء[3].

أما فيما يتعلق بمسألة الإمكان الذاتي واستمرار فيضان الوجود عن واجب الوجود لذاته وحده كإمكان العقل الأول، أو مع شرط قديم كإمكان العقل الثاني مثلاً حين يدوم بدوام سببه، لأن المبدأ التام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك. فيرد خواجة زاده على هذا المذهب بأنه يقوم على نفي القادر المختار، ويستحيل القول بأن المبدأ موجب عام الفيض بالنسبة إلى جميع الممكنات. فلا يختص إيجاده ببعض دون بعض إلا لاختلاف استعدادات القوابل، بل يجب القول بأن المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد إرادته من غير سبق استعداد. كما أن هذا الممكن لا يوجد في الخارج حتى يحتاج إلى محل موجود (وليكن موضوعاً أو

---

(١) خواجة زاده: التهافت ص ١٨، الغزالي: التهافت ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٢) خواجة زاده: التهافت ص ٢٠.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٠ - ٢١.

مادة) بل الممكن أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان. والذي يحتاج إلى المحل هو قرب المعدوم المتعلق بالمحل. وأما ما لا تعلق له بالمحل أصلاً، فهو حال كونه معه، وما في الخارج وفي الذهن لا يتصف بالقرب إلى الوجود، لأن ما لا ثبوت له بوجه امتنع اتصافه بوصف ثبوتي حقيقياً كان أو اعتبارياً[1]. وما يسري على قولهم بقدم العالم والرد عليهم، يسري أيضاً على قولهم بأبدية العالم، ويمكن استخدام الأدلة ذاتها على بطلان أبدية العالم، وهو نفس اتجاه الغزالي[2].

وينقل خواجة زاده رأياً طريفاً لجالينوس يثبت به أبدية العالم عن طريق أن الشمس لو كانت تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول على طول الزمان، ولظهر ذلك في مدة الأرصاد المتوالية التي بينها دهور طويلة، ولما لم يحدث ذلك التالي وهو باطل فالمقدم مثله باطل أي أن الشمس لا تقبل الانعدام. وكان جواب صاحبنا هذا هو منع الشرطية القائلة بأنه لو كانت تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول. ولم لا يجوز أن يعدم بعض الأشياء من غير ذبول، ولو سلمنا بها فلا نسلم بالشرطية القائلة لو لحقها ذبول لظهر فيها في مدة الأرصاد فإن كل ما يلحقها من ذبول لا يلزم أن يكون في جميع الأوقات، لجواز أن يلحقها عند إشراقها على الانعدام والفساد. وأما قبل ذلك فتبقى على مقدارها الأول، ولو سلم لحوقها في جميع الأوقات فلم لا يجوز أن يكون الذبول في القلة بحيث لا يدرك في تلك المدة الطويلة لأن مقدارها لم يعرف إلا بالتقريب، فلا يدرك تفاوت ما نقص بالذبول لقلته[3]. وهو ما يحاول الوصول إليه العلم الحديث بوسائله المختلفة. فهكذا يحاول هذا المتكلم المتأخر معرفة انعدام الشمس وفسادها بطريقة نظرية تقترب إلى حد ما من وجهة النظر العلمية التي لا تتعارض مع العقيدة الدينية التي تؤكد فناء

(١) المصدر السابق: ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٠، الغزالي: التهافت ص ١٢٢ ـ ١٣١.

(٣) خواجة زاده: التهافت ص ٣٠ ـ ٣١.

العالم كله بما فيه من شموس وكواكب. ويؤكد هذا الاتجاه عنده وهو تأكيد فناء العالم قوله بأن كل قائم بنفسه يكون وجوده لا في محل لا ينعدم بعد وجود سواء كان قديماً أو حادثاً، لأن كل ما ينعدم بعد الوجود فلا بد أن يكون له سبب معدم، لأن اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدر دون ما قبله أو بعده لو وقع بدون مؤثر لكان الممكن واقعاً بدون مؤثر وهو ضروري الاستحالة[1]. ومعنى ذلك أنه طالما يحتاج كل ممكن في وجوده إلى سبب مؤثر لإيجاده، فكذلك لا بد له من الانعدام عن طريق ذلك السبب وهو الله تعالى. ولا يمكن أن يكون هذا السبب موجود في نفس الممكن، لأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا توجد ابتداء لأن ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هو لا يمكن مفارقته[2].

ثالثاً ـ نتحدث هنا عن المسألتين الرابعة والخامسة لتعلقهما بنظرية الصدور عند المشائين. يحاول خواجة زاده ـ كعادة السابقين عليه ـ هدم المبدأ الأساسي في نظرية الفيض القائمة على صدور واحد عن المبدأ البسيط الذي يجب أن تكون له خصوصيته مع معلوله المعين ليست مع غيره، فيذهب إلى أنه لا بد أن تكون للعلة الموجدة البسيطة خصوصية مع كل ما هو معلول لها، ولا تكون تلك الخصوصية متعلقة بمعلول لا يكون لها. بل يكون لها خصوصية مع أمور متعددة مختصة بها من جملتها ذلك المعلول المعين، فكما يقتضي هذا المعلول المعين يقتضي ما سواه مما هو معلول لها. وينتج من هذا أن يصدر عن هذه العلة جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية[3]، على العكس من قول المشائين في صدور معلول واحد عن هذه العلة الموجودة البسيطة وهي الله تعالى.

كما أنه معلوم بالبديهة أن الفاعل الموجد للشيء لا بد وأن يكون موجوداً حتى يفيد الوجود، وليس العكس وهو أن كل ما يتوقف عليه وجود شيء لا بد وأن

(١) المصدر السابق: ص ٣١.
(٢) المصدر السابق: نفس الصحيفة.
(٣) المصدر السابق: ص ٣٣.

يكون موجوداً، فإن العقل قد يجوز توقف المؤثر على أمر عدمي[1]. ومعنى هذه العبارة أنه لا بد من وجود الله أولاً حتى يكون فاعلاً للعالم إذا وجد العالم، وليس من الضروري أن يوجد العالم مع وجود الله، ولا يعني عدم وجود العالم، أن لا يكون هناك إله.

وقد ذهب المشاؤون إلى أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسماً لأنه مركب من المادة والصورة، وحينئذٍ لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال، ولا يمكن أن يكون هذا المعلول مادة، لأن المعلول الأول يجب أن يكون علة ومؤثراً فيما بعده، أما المادة فليس لها صلاحية التأثير بل من شأنها القبول فقط، كما أن المادة لا يمكن أن تكون متقدمة بالوجود على الصورة، فيتعين من هذا أن يكون المعلول الأول هو العقل. فيعترض عليهم خواجة زاده بأن قولهم ليس صحيحاً، من حيث أنه يجوز أن يكون هذا المعلول أمراً بسيطاً ممتداً في الأقطار كما هو رأي أفلاطون. ولا يمتنع مطلقاً صدور الكثير عن الواحد، ويجوز أن يكون الصادر الأول هو المادة. ولا معنى لقولهم أنه يجب أن يكون مؤثراً فيما بعده. بل يجوز صدور الصورة عن المبدأ الأول وتكون الهيولى شرطاً لوجودها، وليس هناك أي دور في ذلك. لأنه يجوز أن تكون الهيولى واسطة في صدور الصورة المعينة (ومثال ذلك خلق آدم من طين ثم نفخ الروح فيه وهي الصورة الأساسية له بل هي جوهره) كما أنه لا يلزم أن يكون المعلول الأول فاعلاً لما عداه. كما أن المشائين أنفسهم قد جعلوا الأمور الاعتبارية منشأ لصدور الكثرة عن الواحد كإمكان العقل الأول ووجوده، فإذا جاز ذلك فالمبدأ الأول فيه من السلوب والإضافات ما لا يحصى، فلم لا يجوز أن يكون مبدأ للكثرة بحسبها وهو المطلوب[2].

ويستخدم خواجة زاده حججهم للرد بها عليهم، فيذهب إلى أن المبدأ

---

(1) المصدر السابق: ص ٣٤.

(2) خواجة زاده: التهافت ص ٣٦ ـ ٣٧.

الأول، وإن كان وجوده الخاص الذي هو عين حقيقته عندهم، لكن الوجود المطلق عارض لوجوده الخاص، فيجوز أن يكون هذا الوجود الخاص من حيث هو مبدأ لأمر ما، وباعتبار الوجود المطلق فيكون مبدأ لأمر آخر، وهنا تحصل الكثرة والتكثر. كما أنه يجوز أن الجهات الاعتبارية منشأ لصدور الكثير عن الواحد، وهنا يستشهد خواجة زاده باعتراضات الغزالي كما ذكرها في كتابه التهافت[1]. وأساس هذه الاعتراضات عندهما أن هذه الكثرة (أي الاعتبارات والجهات) موجودة في المبدأ الأول من حيث أنه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحداً من كل وجه، فيجوز أن يكون باعتبار هذه الكثرة مبدأ للكثير. كما أن المعلول الأول، كما يقول الغزالي ينبغي أن لا يعقل إلا نفسه، لأنه لو عقل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته، ولافتقر إلى علة غير علة ذاته، لأن علة ذاته واحد حقيقي عندهم، والواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا واحد، ومن ثمة لا علة غير علة ذاته فينبغي أن لا يعقل غيره، ومن هنا يتضح أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ الأول محال، إذ ليس له علة حتى تحصل بها. كما أن جرم الفلك الأعظم لزم عند المشائين من معنى بسيط في ذات المبدأ، وفي هذا الجرم تركيب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن يكون المعنى الواحد مصدراً له، أحدها: أنه مركب من صورة وهيولى وهما متغايرتان وليس إحداهما علة مستقلة للأخرى. وثانيها: أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر، فلا بد له من مخصص زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده. وثالثها: أن الفلك الأقصى فيه نقطتان متقابلتان تسميان بالقطبين لا يتبدل وضعهما أصلاً بخلاف النقط الباقية المفروضة، فإن كان الفلك الأقصى متشابه الأجزاء، فلم لزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين، وإن كان هناك اختلاف فما هو مبدأ تلك الاختلافات[2].

وخلاصة القول، كما قال الغزالي متابعاً له خواجة زاده، أن ما ذكره

---

(١) المصدر السابق: ٣٩، الغزالي: التهافت ص ١٤٥ ـ ١٤٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٩ ـ ٤٠.

الحكماء من أن الله تعالى فاعل العالم وصانعه، وأن العالم فعله تلبيس منهم، إذ لا يتصور على قوانينهم أن يكون العالم من صنع الله تعالى وفعله، وذلك من ثلاثة أوجه.

١ ـ وجه في الفاعل.

٢ ـ ووجه في الفعل.

٣ ـ ووجه في نسبة مشتركة بينهما.

أما الوجه الأول فهو أنه لا بد أن يكون المؤثر مختاراً مريداً لما يفعله، حتى يكون فاعلاً والله تعالى عندهم موجب لا مختار.

أما الوجه الثاني فهو أن الفعل معناه هو الحادث، ولكن العالم عندهم قديم فلا يكون فعلاً لله تعالى.

أما الوجه الثالث فهو أن الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه، فلا يصدر عنه إلا الواحد على حد قولهم، ولكن العالم مركب من مختلفات فلا يكون صادراً منه وفعلاً له تعالى(١).

وإذا كان العالم بجملته غير صادر عن الله بغير واسطة، بل الصادر عنه جوهر مجرد بسيط يعرف نفسه ومبدأه يسمى في لسان الشرع بالملك، وفي عرف الحكماء العقل، ويصدر عنه عقل ثان، وعن ذلك ثالث، وتكثر الموجودات بالتوسط، فيرد عليهم صاحب التهافت المتأخر أنه يلزم من ذلك أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من آحاد، بل تكون الموجودات كلها آحاداً، والأمر ليس كذلك، فإن الجسم عندهم مركب من هيولى وصورة، وباجتماعهما صارا شيئاً واحداً، وليس إحداهما علة للأخرى، فإن صدر هذا المركب من علة واحدة بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ولا يخلو عن وجوه من الخلل(٢).

(١) خواجة زاده: التهافت ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٦ ـ ٤٧.

وهكذا تتضافر جهود المتكلمين جميعاً للوقوف ضد الفلسفة المشائية في أهم المشاكل الميتافيزيقية في الفلسفة عامة وفي الإسلام خاصة، ألا وهي مشكلة العالم بين القدم والحدوث. فإن كان معظم الفلاسفة يقررون قدم العالم ومساوقته في الوجود لله تعالى مما يتعارض مع العقيدة الدينية التي تمسك بها المتكلمون وغلبوها على الفلسفة حين ذهبوا إلى القول بحدوث العالم، وأنه كائن بعد أن لم يكن، وسيبقى الله وليس معه شيء، أما الإشراقيون فقد حاولوا التوسط بين الفلاسفة والمتكلمين حين حاولوا التوفيق بين القدم والحدوث، وربما كان ذلك نتيجة لهذه الطعنات المتكررة التي وجهها الغزالي للفلسفة عامة وللمشائية الإسلامية خاصة، وإن كان هؤلاء الإشراقيون أقرب إلى القول بقدم العالم منه إلى القول بحدوثه. فلا شك في أن علم الكلام يمثل جانباً هاماً في الفكر الإسلامي، إن لم يكن هو المعبر الوحيد عن الفلسفة الإسلامية الحقيقية التي تقوم على الكتاب والسنة وعلى أساس من العقل والنقل.

الفصل الثاني

نظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بمسألة قدم العالم وحدوثه

إذا كانت فكرة الواجب والممكن، والوجود والماهية، والصورة والهيولي، هي الأساس الأول الذي بني عليه فلاسفة الإسلام المشاؤون نظرياتهم المختلفة المتصلة بمسألة العالم وقدمه، والنفس وخلودها، وواجب الوجود وعلمه للكليات، فإن نظرية الجوهر الفرد، أو مذهب الذرة، أو فكرة الجزء الذي لا يتجزأ هي أساس المشكلات الطبيعية والإلٓهية عند متكلمي الإسلام. فإن كان المتكلمون يفخرون بشيء، فإنما يفخرون بإبداعهم لهذه النظرية. ومهما قيل في مسألة التأثير والتأثر وانتقال هذه النظرية بحذافيرها من العالم اليوناني إلى العالم الإسلامي، فإن متكلمي الإسلام استطاعوا استغلال هذا المذهب في البرهنة على كثير من المشكلات الكلامية، كالبرهنة على حدوث العالم الذي يؤكد وجود خالق وصانع له، وكذلك علم الله وقدرته الشاملة لكل شيء، وكذلك مسألة حشر الأجساد وإعادة الجسم الإنساني يوم البعث. ويكفي هذا فارقاً أساسياً بين فلاسفة اليونان الدهريين الجاحدين للصانع، المنكرين لخلق العالم، القائلين بأبديته وعدم وجود ثواب وعقاب، وبين متكلمي الإسلام الذين برعوا في استخدام هذا المذهب الذري بما يتمشى مع عقيدة أهل السنة والجماعة.

وإذا كان من الواجب علينا أن نتراجع إلى الوراء حتى نحكم القفز، فعلينا إذن أن نفتش عن النشأة الأولى لهذه النظرية. فمما لا شك فيه أن مذهب الذرة قديم قدم التفكير الفلسفي سواء عند اليونان أو الهنود. فأول من

نادى بهذا المذهب من اليونان هو ديمقريطس (ت عام ٣٦١ ق. م). فقد رأى أن الملاء والخلاء معاً هما المكونان الأساسيان للأشياء، وينقسم الملاء عنده إلى أجزاء لا حصر لها يسميها الذرات تفصلها بعضها عن البعض الآخر فجوات من الخلاء. وكل ذرة لا تقبل الانقسام لعدم احتوائها على خلاء في تكوينها الداخلي. وهذه الذرات لا بدء لها ولا نهاية لوجودها، على العكس من قول المسلمين، وهي متشابهة في طبيعتها، وإنما اختلافها من حيث الشكل والحجم. وهذه الذرات في حركة دائرية مستمرة في نفسها دون حاجة إلى محرك خارج عنها. فالتغير في الوجود يفسر إذن، على أنه اتصال الذرات أو انفصالها. وتخضع الاسطقسات الأربعة في تكوينها إلى الذرات واختلاطها بعضها مع البعض الآخر، بينما النار فهي مؤلفة من ذرات مستديرة صغيرة بسيطة وغير مركبة[١]. ومن المعروف أن الأبيقوريين تأثروا بهذا المذهب، وقد انتقل هذا الأثر إلى موقفهم الأخلاقي فيما يتعلق بمذهب اللذة والألم وهو مذهب مادي لا شك في ذلك مطلقاً.

وإذا كان ديمقريطس يفترض ضرورة وجود خلاء كي تتم حركة الذرات فإن أرسطو يرى أن الخلاء ليس شرطاً ضرورياً لإتمام الحركة، وهذا ما لم يفطن إليه مليسوس حين ذهب إلى القول بامتناع الحركة لانتفاء الخلاء، وعلى ذلك فالوجود في نظره واحد ساكن، فلا وجود للخلاء عند أرسطو سواء بالفعل أو بالقوة، مفارقاً أو غير مفارق. والموضوع الوحيد للتغير الذي يقبل الضدين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة، هو المادة[٢].

ولهذا نجد أرسطو يرى أن الفاعل الموجد هو الذي يوجد المادة والصورة معاً جملة، وذلك عن طريق تحريكها تحريكاً يسهل لها الخروج

(١) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي جـ١ ص ٩٠-٩٢.
(٢) المصدر السابق: جـ٢ ص ١٠١.

من حيز القوة إلى حيز الوجود. وليست وظيفة الفاعل في هذا المذهب الأرسطي سوى مسهل لها ذلك الخروج، وعامل على الاتصال بين المادة والصورة. فكل خلق إنما هو عبارة عن حركة سببها الحرارة متى انتشرت في الماء والتراب تولدت منها الحيوانات والنباتات التي تتولد من غير لقاح، وهو ما سماه من قبل ـ كما قلنا ـ ابن طفيل بالتولد الذاتي. والفاعل عند أرسطو لا يخلق الصورة خلقاً لأنه لو كان ذلك صحيحاً لصح خلق الشيء من لا شيء، وهو ما يرضاه متكلمو الإسلام، ولا يوافق عليه فلاسفة الإسلام المشاؤون وبخاصة ابن سينا الذي يرى أن قوة الإيجاد والخلق، موجودة في الفاعل ولكن لا يمكن خلق الشيء إلا من شيء.

هذا ما كان من أمر مذهب الذرة عند اليونان، أما عند الهنود فلا نعرف على وجه اليقين مصدر القول بالجزء الذي لا يتجزأ، ولا في أي وقت ظهر. ويمكن القول بأنه قد شاع في الهند نظريات في الجوهر الفرد شيوعاً كبيراً منذ حوالي القرن الخامس الميلادي وما بعده. وقد ظهرت هذه النظرية عند فرقتين بوذيتين هما: الويها شيكا The Vaibhasikas، وفرقة «الوايشيشيكا» وكذلك عند فرقة الجاينا: The Jains التي ذهبت إلى أن المادة والمكان والزمان ينقسم إلى أجزاء لا تتجزأ، ويشغل كل جزء من المادة نقطة من المكان، وهذه الأجزاء لا تتنوع بتنوع العناصر، لكن لها كيفيات أهمها أن تكون لدنة أو يابسة. ويحصل اتصال الأجزاء بسبب درجة قوة هذه الكيفيات، وذلك طبقاً لقواعد معينة[1].

والجاينا يشددون في أمر التفرقة بين الجوهر والعرض، فالجواهر هي المادة والمدافعة والممانعة والمكان والزمان. أما الأعراض فإن محلها

---

(١) جاكوبي: H. Jacobi نظرية الجزء عند الهنود ص ١٩٩ ـ ٢٠٠، دائرة معارف الدين والأخلاق جـ ٢ ترجمة).

الجواهر، والأعراض لا تحتمل أعراضاً أخرى[1].

وقد حاولت بعض الفرق عند الرد على خصوم الجزء الذي لا يتجزأ، الخروج من اعتراضهم من أنه لا بد أن يماس الجزء ستة من أمثاله، وعلى هذا لا بد أن تكون له ست جهات، ومن ثم يصبح له أجزاء، فذهبت الويبهاشيكا إلى أن للجزء الواحد ست جهات، وهذه الجهات لا تكون إلا ذرة واحدة. والفراغ أو الخلاء الذي يوجد خلال أي ذرة لا يمكن أن يقبل الانقسام. أما فرقة «السوترانتيكا» The Sautrantiakas فقد ذهبت إلى وجود مركب لا ينقسم، مؤلف من سبعة أجزاء لا تتجزأ، وهو من حيث مركب يتكون من ست جهات، والجزء الواحد إنما يتصور وجوده في داخل هذا المركب، ولا يتصور مفرداً[2].

وإذا انتقلنا إلى العالم الإسلامي، نجد محاولة من جانب المستشرق الألماني «بينيس» في استقصاء أوجه الشبه بين مذاهب اليونان ومذهب متكلمي الإسلام. فقد ذهب إلى أن فكرة الأجزاء المتناهية في الصغر، لا الجواهر الفردة، عند أبيقور، قد تشبه الأجزاء التي لا تنقسم عند المتكلمين بعض الشبه ولا سيما بأنها تعتبر مباينة للأجسام، فإن الجواهر الفردة تعتبر من جملة الأجسام. وكذلك يبدو مذهب أبيقور في مسألة الأعراض، أقرب لمذهب المتكلمين من مذهب ديمقريطس الذي لا يجعل للكيفيات الثانوية في الأجسام إلا حقيقة بحسب العرف. بينما يعتبر أبيقور أن كل ما يحس فهو حقيقة بذاته والأعراض عنده تقال على مجموعات أكبر تتألف منها الأجسام، ولا تقال على الجواهر الفردة. والأعراض عنده قسمان: قسم باق، وقسم غير ثابت (وربما كان هذا ما يقصده ديمقريطس في تمييزه بين الصفات

(١) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين ص ١٠٠ ـ ١٠١، ترجمة د أبو ريدة ط القاهرة ١٩٤٦.

(٢) جاكوبي: نظرية الجزء عند الهنود ص ٢٠١ (ترجمة).

والكيفيات الأولية كالامتداد والكثافة والصلابة التي ترجع إلى الأجسام بذاتها، وبين الصفات الثانوية التي ترجع إلى الحس). أما عند المتكلمين فالأعراض جنس من الموجودات، وأنها تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ، إلا أنها تقوم بالجواهر الفردة وبالأجسام، وليس لهذا نظير عند أبيقور. ولهذا يجب القول بأن مذهب أبيقور قد تطور تطوراً جوهرياً حدث في أثناء القرون التي جاءت بعد المسيح، قبل أن يصل إلى المتكلمين[1].

ثم نجد مستشرقاً آخر هو «دي بور» ينصف متكلمي الإسلام إلى حد ما، فيذهب إلى أن أخص نظرية كونها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم هي قولهم في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد. ولكنه لا يستبعد تأثرهم بالفلسفة الطبيعية عند اليونان، وبأنهم أخذوا بهذا المذهب لا لمجرد أن أرسطو كان خصماً له، بل من أجل كفاحهم المستميت في سبيل الدفاع عن حمى الدين. فلم يكن للمسلمين بد من تفسير ظواهر الطبيعة لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة ذاتها، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء، وينبغي أن يعتبر وأن يسمى «إلهاً» لا «علة طبيعية» ولا «محركاً غير متحرك». ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق منذ الصدر الأول، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامي لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي الوثني القائل بقدم العالم وبأفعاله للطبيعة من ذاتها[2]. ولهذا لا أرى صحة اعتراض المستشرق الألماني «أوتو بريتزل Otto Pretzl» في أن المتكلمين لم يبينوا لنا فعل الجواهر الفردة أو علاقتها بحدوث الأشياء وفنائها. فلا يوضحون مثلاً إن كان فعلها ميكانيكاً أو كيماوياً أو ديناميكياً خالصاً، وإن هذا كله ضروري في مذهب الجوهر الفرد، إذا

(١) بينيس: مذهب الذرة ص ٩٥-٩٦.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ٩٣-٩٤.

كان مذهباً يفسر الطبيعة، ضرورة المحمول للموضوع في القضية المنطقية[1]. وقد نسي هذا المستشرق أن متكلمي الإسلام لم يفصلوا بين المشكلة الطبيعية ومشكلة الألوهية، بل كانت الأولى بمثابة دليل وبرهان على القدرة والعلم الإلٓهي. وهو نفسه يستشهد بما حكي عن أبي الهذيل العلاف وهو أن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ[2].

ويؤرخ لنا ابن تيمية ظهور هذا المذهب عند المسلمين فيقول عن المعتزلة أن هؤلاء أول من عرف عنهم في الإسلام أنهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض وقالوا: الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة، وما لا ينفك عن الحوادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا أول لها[3].

وقول ابن تيمية صحيح، فقد ذكر أن أبا الهذيل العلاف هو أول فيلسوف مسلم حاول حل المشكلة الطبيعية ولكن في ميدان عمل القدرة الإلٓهية في محيط أهم مقدور لها وهو العالم والذي رآه متغيراً غير ثابت، فعالج مشكلة التغير بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ، أو المذهب الذري. فالعالم عنده يتكون من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة، أو الأجزاء التي لا تتجزأ، وهي بسيطة لا تركيب فيها، ويتصف هذا الجزء بأنه لا طول له ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع فيه ولا افتراق هذه الجواهر الفردة يتصل بعضها بالبعض، أي يتصل كل جزء منها بالجزء الآخر ويفارقه، أي أنه يتحرك ويسكن وينفرد. وعن طريق اجتماعها يحدث الكون، وبانفصالها يحدث الفساد. وحركة هذه الأجزاء تكون في الزمان، أما المكان فهو تحقق الآنات

(١، ٢) أوتو بريتزل: مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام ص ١٣٩.

(٣) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ١ ص ٢٢١.

المنفصلة فيه. والعالم مكون من هذه الجواهر التي تتحرك في الخلاء، وكل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر، كما يقتضيه سياق مذهب العلاف الذي يؤكد فيه القدرة الإلهية. فإذا كان الله قادراً على كل شيء فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط، أي ينتهي إلى جزء لا ينقسم. ويؤكد هذا المذهب إثبات تناهي المخلوقات الحادثة، وأن لها كلاً وجميعاً وغاية ونهاية على خلاف الخالق. وفي هذا القول معارضة صريحة لمذهب ديمقريطس الآلي البحت حيث تتحكم الآلية البحتة في مصدر الذرات، بينما مصدر الذرات عند العلاف هو الله، وهو كائن روحي وعاقل، يخلق الذرات ثم يتدخل في العالم لكي يقوم هو بتحريكها وتسكينها، كل ذلك خاضع للإرادة الإلهية والعلم الإلهي المحيط بكل شيء[1].

أما النظام - وهو من فلاسفة المعتزلة ومعاصر للعلاف - فلم يقبل فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، وزعم أنه ليس بجزء من الأجزاء إلا وقد يقسمه الوهم إلى نصفين، أي بالقوة لا بالفعل. وإذا كان ذلك كذلك، فكيف نقطع في مسافة يمكن تناهيها مكاناً لا نهاية له حسب مذهبه؟ هنا يطلع علينا النظام بنظرية جديدة هي نظرية الطفرة، ومؤداها أن الجسم قد يكون في مكان ثم يطفر منه إلى المكان السادس أو العاشر منه من غير مضي بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر. وتتفق فكرة الطفرة مع فكرته في الحركة. أما الأجسام فكلها متحركة حتى في الوقت الذي نحسبها فيه ساكنة. ولذلك ذهب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن: معادن ونبات وحيوان وإنسان، ولم يتقدم خلق إنسان خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه. أما التقدم والتأخر فلا يكون في وجودها أو في حدوثها، وإنما في

---

(١) د النشار: نشأة الفكر جـ١ ص ٥٥٨ - ٥٦٢.

صدورها عن أماكنها، أي أن الله أكمن بعض الموجودات في بعض. فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أي حدثت لها حركة، والحركة هي العرض الوحيد الثابت. والعالم عنده يتكون من أعراض هي أجسام لطيفة والله لا يعطي الناس القدرة على كل شيء من الأعراض سوى الحركة. ومن هذه الأجسام اللطيفة نجد الألوان والأصوات والطعوم والآلام. والعرض الأول هو الحركة التي أقدر الله الإنسان عليها. أما النوع الثاني من الأعراض كالألوان والأصوات والطعوم فلا دخل للإنسان في فعلها ولا يستطيع التوصل إلى معرفتها وحقيقتها، وإنما الذي يفعلها هو الله[1].

ويذهب «دي بور» إلى أن المتكلمين خرجوا من مأزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة إلى القول بنظرية الطفرة، فاعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى، كما أن الزمان طفرة من آن إلى آن. والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية، حيث أنها لم تكن إلا رداً على اعتراضات ساذجة[2]. والواقع أن هذا الاعتراض الموجه من هذا المستشرق لم يكن من وحي خاطره وليس له أن يفتخر به، فقد ذهب كل من الشهرستاني والبغدادي إلى أن النظام قد تخلص من اعتراض المنانية حين ألزموه أن الروح إذا فارقت البدن، وكذلك الهمامة (روح الظلمة) إذا قطعت بلادها ووافت بلاد النور فإنها ـ بحسب مذهبه ـ تقطع في زمان متناه مسافة لا نهاية لها، وهو مستحيل، فقال النظام بالطفرة حين يتجاوز الجسم ما بين مكانين، وهذا مخرج من المأزق ليس بفلسفي ولا بنافع في الخلاص من الإلزام كما اعتبره الخياط في (الانتصار) مخرجاً ضعيفاً لا يمكن التمسك به[3].

---

(١) المصدر السابق: ص ٥٩٥ ـ ٥٩٩.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ٩٦.

(٣) أوتوبريتزل: مذهب الجوهر ص ١٤٢.

وقد حاول معمر بن عباد السلمي التوفيق بين معاصريه العلاف والنظام. فرأى أن الجسم هو الطويل العريض العميق كالنظام، ولكنه مع ذلك مكون من أجزاء لا تتجزأ، وأقل الأجسام ثمانية أجزاء، فإذا اجتمعت وجبت الأعراض كالعلاف. ويقرر معمر أن الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة ومتحركة في اللغة على العكس من النظام، والسكون هو الكون. وكأنه يريد بإنكار حركة الأجسام في وقت خلقها إنكار فكرة الفلاسفة المشائيين من الإسلاميين بأن الحركة هي الخروج من العدم إلى الوجود، أو من القوة إلى الفعل[1]، كما ذكرنا ذلك من قبل عن أرسطو في ذكره لوظيفة الفاعل هو التحريك أي تسهيل الخروج للشيء من القوة إلى الوجود على العكس من معمر الذي جعل منح الله الوجود للمعدوم ليس حركة، وإنما هو خلق.

وعندما يصل هذا المذهب إلى الأشاعرة يجد رواجاً في العالم الإسلامي، بل يصبح المذهب الرسمي لهم خاصة، وللدين الإسلامي كله عامة. وهذه النظرية سوف تؤثر في مذهب هام عند الأشاعرة ألا وهو موقفهم من مسألة السببية التي وقفت عقبة كؤود في وجه نظرية التولد المعتزلية.

والسبب الأساسي الذي جعل أبا الحسن الأشعري والأشاعرة من بعده يعتنقون هذا المذهب في صورة متكاملة، هو أنهم حاولوا معارضة فكرة أرسطو عن المحرك الأول الذي يحرك فقط ولا يتحرك، والمادة القديمة المتحركة. وقد وضعوا في هذا المذهب الذري أساساً دينياً هاماً وهو أن الله أزلي قديم، أما العالم وهو ما سوى الله، فمكون من جواهر وأعراض تلحق بها حادثة، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ولا بد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدث هو الله الذي يخلق هذه الأجزاء، ثم تفنى فيعيد خلقها. ووجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي. هذا

(١) د. النشار: نشأة الفكر جـ١ ص ٦٢٥.

هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر، القدرة الخلاقة المطلقة، فعالية الله المستمرة المتدخلة دائماً المعدمة دائماً، تؤلف بين الجواهر وتخلق الأعراض، ثم تكف عن خلق الأعراض، فتعدم المخلوقات[1].

فلا معنى مطلقاً لما ذهب إليه الدكتور يحيى هويدي من محاولته البرهنة من جانبه على عدم صلاحية الجوهر الفرد لإثبات حدث العالم، لمجرد أن المعتزلة القائلين به، قد أدى عندهم إلى القول بقدم العالم على أساس الكمون والتولد[2] ألا يعلم الدكتور هويدي أن الأشاعرة لم يقبلوا فكرة التولد وأنكروا السبب الأول الذي أورده للمعتزلة لإثبات فكرتهم عن التولد، وكذلك السبب الثاني، أي أنهم أنكروا فكرة الحرية في الفعل وبخاصة عند الإنسان، كما أنهم أبطلوا أهم فكرة عندهم وهي قانون العلية، وبذلك تصبح أفعال الله لا يحدها سلطان ولا تخضع لقانون، بل يجوز أن يحول الله بين تحقيق السبب مع وجود المسبب فأنكروا أن تكون العلة مؤثرة بذاتها، أي موجبة بذاتها[3].

والأشعري نفسه حاول إثبات حدوث العالم، وأن الباري أحدثه وأبدعه، عن طريق نفيه لقدم الجواهر وإثبات حدوثها على العكس من المعتزلة الذين استشهد بهم الدكتور هويدي على عدم صلاحية البرهنة بالجواهر الفردة على حدوث العالم، فيعبر الشهرستاني عن رأي الأشعري بقوله: «إننا لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل من أحد أمرين: إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة، أو لا تكون مجتمعة ولا مفترقة، أو مجتمعة ومفترقة معاً، أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق. وهي بذواتها لا تجتمع ولا تفترق لأن حكم الذات لا يتبدل وهي قد تبدلت، فإذاً لا بد من جامع فارق، فيترتب

(١) المصدر السابق: ص ٥٦٦ ـ ٥٦٧.

(٢) د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة ص ١٤٠ ـ ١٤٢.

(٣) د. النشار: نشأة الفكر جـ١ ص ٥٧٥.

على هذه الأصول أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث[1].

ويستند الأشعري في مذهبه هذا على الكتاب والسنة، كالقول بوجوب التناهي والبداية في الأشياء كالحركة والزمان والعلل والمعلولات وانقسام الجسم إلى نهاية لا انقسام بعدها، أي بطلان قول من ذهب إلى أنه «ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية» أي النظام، وهذا ظاهر في قوله تعالى ﴿ **وكل شيء أحصيناه في إمام مبين** ﴾، وهو يرى ـ كما رأى العلاف من قبل ـ أن الإحصاء لا يحيط إلا بما له نهاية، فيجب أن تكون أجزاء الجسم متناهية في عددها[2].

أما تلميذ الأشعري، أبو بكر الباقلاني الذي يعد النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد بين الأشاعرة، فيقسم المحدثات إلى جسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض يقوم بالأجسام والجواهر، وهو يعرف الجسم بأنه هو المؤلف، فمفهوم الجسم يفيد التأليف والاجتماع. أما الدليل على إثبات الجوهر الفرد فهو أنه لو كان انقسام الجسم لا نهاية له، لكان لا نهاية لما في الفيل والنملة من أجزاء، فلم يكن أحدهما أكبر من الآخر وهو خلاف ما يشاهد، وهو دليل معروف من قبل، ولكن صار الدليل المشهور عند الأشاعرة[3]، وقد تأثر الجويني بكل ما قاله الباقلاني.

ويحلل الباقلاني هذه التقسيمات المختلفة للموجودات المحدثة، فالجوهر الذي هو له حيز هو الذي يكون في مكان، والعرض هو ما يعرض في الجوهر ولا يصح بقاؤه زمانين. والدليل على ثبوت الأعراض هو تحرك الجسم بعد السكون والعكس صحيح، والسكون والحركة عرضان كالألوان

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٣، نشرة جيوم ط القاهرة.

(٢) بينيس مذهب الذرة، مقدمة المترجم، ص د ـ هـ.

(٣) المصدر السابق: نفس الصحيفة.

والأكوان والطعوم والروائح ، وكلها حادثة لما فيها من التنافي والتضاد . فلو كانت قديمة لكانت لم تزل موجودة ، ولا تزال كذلك . والأجسام حادثة لأنها لا تنفك عن الأعراض السابقة ، كما أنها لا تنفك عن الاجتماع والافتراق . وما لا ينفك عن المحدثات ولا يسبقها كان محدثاً مثلها ، مما يدل على أن لها محدثاً وخالقاً هو الله تعالى[1] .

ثم يأتي دور إمام الحرمين فيعطي لأول مرة أدلة نظرية على إثبات الجوهر الفرد مستنداً إلى أنه لا بد أن يكون للجسم حد وطرف ونهاية ، فالكرة الحقيقية إذا وضعت على سطح حقيقي بسيط فإنها إما أن تماسه بجزء منها لا ينقسم فيكون هذا هو الجوهر الفرد ، وإما أن تماسه بجزء ينقسم فلا تكون كرة ، بل سطحاً بسيطاً ، وهو خلاف الفرض[2] .

ثم يذكر الجويني أن الإسلاميين اتفقوا على أن الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفراداً ، وكل جزء لا يتجزء فليس له طرف واحد شائع لا يتميز وإلى ذلك صار بعض المتعمقين في الهندسة وعبروا عن الجزء بالنقطة وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم . أما الفلاسفة فقد ذهب معظمهم إلى أن الأجرام لا تتناهى في تجزئتها ، وقد تابعهم في ذلك النظام المنتسب إلى الفلسفة[3] .

ويصف إمام الحرمين الجوهر الفرد بأنه لا شكل له ، مهما اختلف الأصوليون في تشبيهه ببعض الأشكال تقريباً ، سواء أكان أشبه بالمدور أو المربع أو المثلث . والجوهر غير مفتقر إلى مكان ، ولو افتقر إليه لكان مكانه جوهر ، ثم يتسلسل القول في مكانه ومكان مكانه ، فيجوز عليه المكان ولا يجب له . كما أنه باق غير متجدد ، ولا يجوز وجود جوهر بحيث يوجد ذات

---

(١) الباقلاني : التمهيد ص ٤٥ نشرة الخضيري وأبي ريدة ط القاهرة ١٣٦٧ هـ .

(٢) بينيس : مذهب الذرة ، مقدمة المترجم ص هـ .

(٣) الجويني : الشامل ص ٤٩ .

جوهر آخر، بمعنى أن الجواهر لا تتداخل. ومن الصفات الواجبة له هو أنه متحيز مع صحة قبول العرض. وأما ما يجوز على الجوهر فهو وجود الأعراض المتغيرة فيه، أما حدوثه ووجوده فيرجعان إلى نفسه، وهما ليسا صفتين زائدتين، فكل هذه الصفات التي تتعلق بالجوهر تؤدي إلى القول بحدوث العالم من حيث أن الحوادث والموجودات تنقسم إلى حادث لا يفتقر إلى المحل وهو الجوهر، أو حادث مفتقر إلى محل وهو العرض[1].

ومعنى هذا كله عند الجويني، أن الجواهر متجانسة ومتماثلة، وإنما يرجع التباين والاختلاف الملحوظ في الأشياء إلى ثبوت الأعراض. والعرض الذي لا يلبث أكثر من وقت واحد لا يثبت للجوهر إلا بإرادة الله في كل وقت، أي أن الله يخلق الأعراض كما يخلق الجواهر. وهكذا يكون القول بتجانس الجواهر من الصفات التي تنتهي إلى إثبات قدرة الله، وبالتالي إلى إثبات حدوث العالم بما فيه من جواهر وأعراض.

وقد جاء مذهب الجويني في إثبات وجود الجوهر الفرد في ثنايا ردوده على المخالفين من فلاسفة ومتكلمين وبخاصة المعتزلة، معتمداً في ذلك على فكرة الانقضاء التي تتحقق في الواقع الملموس مما يترتب عليه رفض القول بالطفرة التي تحدث دون أن ينقضي زمن ودون أن يماس القاطع المقطوع[2].

وتحتل فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، ونظرية الجوهر الفرد وما يلحقه من أعراض، مركزاً ممتازاً عند أبي حامد الغزالي فيلسوف الأشاعرة بلا منازع، وناصر مذهب أهل السنة والجماعة. فنرى الغزالي في معظم كتبه يستغل هذه النظرية الأشعرية في موقفه من الله وصفاته، والنفس وماهيتها وغيرها من

---

(١) المصدر السابق: ص ٦١ - ٦٧.

(٢) د. فوقية حسين: الجويني ص ١٦٨.

الجواهر الروحانية كالملائكة والجن والشياطين، بل يستغلها في أهم نظريات علم الكلام والفلسفة ألا وهي نظرية السببية مهما حاول البعض القول بأن الغزالي لم يقبل فكرة الجزء الذي لا يتجزأ.

فنرى ابن تيمية وهو من المعارضين لهذه الفكرة، يذهب إلى أن جمهور العقلاء يؤكدون أن بيان حدوث العالم على أساس أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين، فتكون حادثة، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، هو قول يخالف الحس والضرورة، كما أن هؤلاء الذين يحتجون بها هم بعينهم يقدحون في هذه الطريقة، وكذلك قدح فيها غيرهم كأبي حامد الغزالي[1].

ويستشهد الدكتور سليمان دنيا بما ورد عن الغزالي في كتابه «معارج القدس» من أقوال تفيد إنكاره القول بأن الجسم مركب من الجواهر الفردة وهو على خلاف مذهب المتكلمين، ويتفق مع مذهب الفلاسفة الإسلاميين في تركيب الجسم من مادة وصورة تبعاً لأرسطو. وقد جاء كلام الغزالي هذا بصدد موقفه من ذات الله حيث يصفه بأنه لا يكون عرضاً، لأنه يتعلق بالجسم، ويلزم عدمه بعدم الجسم. كما أنه لا يكون جسماً، لأن الجسم منقسم بالكمية إلى الأجزاء، فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء فتكون معلولة. وأيضاً فإن الجسم مركب من المادة والصورة، وكل واحد منهما متعلق بالآخر نوع تعلق. أي أنه لا يكون مثل الصورة لأنها متعلقة بالمادة، ولا يكون مثل المادة، لأنها محل الصورة ولا توجد إلا معها[2].

وليس للدكتور دنيا أن يستشهد بذلك على أن الغزالي يرفض القول بالجزء الذي لا يتجزأ أو نظرية الجوهر الفرد، لأن الغزالي يحاول هنا

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ ٢ ص ٢٣٢.

(٢) د. دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص ١٧٧، ٢٥٥.

الوقوف ضد كل فلسفة تصف الله بصفات الموجودات وبخاصة الأجسام سواء أكانت منقسمة إلى الأجسام أو حتى لو كانت مركبة من مادة وصورة. ولم يذكر الغزالي أن هذا رأيه الخاص صراحة، فهو يحاول أن يبطل أقاويل الفلاسفة كلها فيعرض لها بهذه المناسبة.

أما موقفه الحقيقي فهو الذي ذكر في أهم كتبه التي سبق أن عرضنا لها من قبل، سواء أكانت كتباً كلامية أو كتباً خاصة. فهو يؤكد في كتابه التهافت ما سبق أن ذكرته من اعتراض على قول الدكتور دنيا من أن ما ذكره في معارج القدس إنما هو قول الفلاسفة. فيبين الدليل على أن الأول (أي الله) ليس بجسم، إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث من حيث أنه لا يخلو عن الحوادث، وكل حادث فيفتقر إلى محدث وهذا قول المتكلمين. أما الفلاسفة فقد ذكروا أن الجسم قديم لا أول لوجوده، مع أنه لا يخلو عن الحوادث، فيعترض عليه لم يمتنع أن يكون الأول جسماً، سواء أكان شمساً أو فلكاً أقصى أو غيره. فإن قالوا: لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً إلى جزئين بالكمية، وإلى الهيولي والصورة بالقسمة المعنوية، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الأجسام، وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها. فقد أبطلنا هذا على الفلاسفة[1].

وهنا يتضح أن هذه القسمة وهذا التصوير لمعنى الجسم هو من أقوال الفلاسفة، لا من أقوال الغزالي ولا المتكلمين. فيؤكد الغزالي أن الجسم لا يمكن أن يكون هو الأول من حيث أنه حادث، وكل حادث لا يخلو من الحوادث، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً[2].

---

(١) الغزالي التهافت ص ١٩١.

(٢) المصدر السابق: ص ١٧٤.

والغزالي مع اعترافه بنظرية الجوهر الفرد، يؤكد أنها مسألة من الصعوبة بمكان بحيث تحتاج إلى إلمام تام بعلم الهندسة، وقد سبق مثل هذا القول عند الجويني[1]. فيذهب الغزالي إلى أن القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها، ومن جملتها قولهم: جوهر فرد بين جوهرين، هل يلاقي أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر؟ أو غيره؟! فإن كان عينه فهو محال إذ يلزم منه تلاقي الطرفين، فإن ملاقى الملاقي ملاق، وإن كان ما يلاقيه غيره ففيه إثبات التعدد والانقسام، وهذه شبهة يطول حلها وبنا غنية عن الخوض فيها. وكان قول الغزالي هنا بمناسبة العلم الإلهي والإنساني، وكيفية أن العلم يكون محله الجوهر الفرد المتحيز الغير المنقسم وهو مذهب المتكلمين[2].

متى يخوض الغزالي إذن في مناقشة نظرية الجوهر الفرد؟ يذكر الغزالي أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى، أي الأجسام كلها وأعراضها. وتفصيل ذلك أنه مما لا شك فيه أن كل موجود: إما متحيز ليس فيه ائتلاف وهو الجوهر الفرد، أو المؤتلف وهو الجسم. والموجود غير المتحيز إما أن يستدعي وجوده جسماً يقوم به ونسميه الأعراض، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى. وثبوت الأجسام وأعراضها معلوم بالمشاهدة، ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض وإن طال فيها صياحه وأخذ يلتمس من الإنسان دليلاً عليه. ويكفي القول في الرد على الخصوم بأن الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، والحركة حدوثها محسوس. وقد ثبت في العقل بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر، ثم علم أن العرض لا بد له من محل، كما لا بد للجوهر من حيز ويمكن تخيل ذلك. وكل ذلك يؤكد أن العالم لا يخلو عن الحوادث

---

(١) الجويني: الشامل ص ٤٩.

(٢) الغزالي: التهافت ص ٢٥٥ ـ ٢٥٩.

ولذلك فهو حادث ، وقد أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث مع إنكارهم لحدوث العالم. أما الغزالي فيؤكد وجود صانع ، لأن كل حادث فله سبب. ثم يؤكد فناء الجواهر والأعراض، فالأعراض تفنى بأنفسها بمعنى أن ذواتها لا يتصور لها بقاء. أما الجواهر فانعدامها بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها. كما أن العرض ليس في جهة بنفسه، بل بتبعيته للجوهر. فلا جرم هو أيضاً (أي الجوهر) مقدر بالتبعية، فإننا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض إلا في عشرة جواهر، ولا يتصور أن يكون في عشرين. فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر[1]. وهذا يؤكد متابعة الغزالي للمتكلمين الأشاعرة بأن الجوهر والعرض متلازمان ولا ينفصل الواحد منها عن الآخر.

وليس هذا فحسب، بل يؤكد في الإحياء أن كل ما سوى الله من إنس وجن وملك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجماد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس، حادث اخترعه الله بقدرته بعد العدم اختراعاً، أو أنشأه إنشاءاً بعد أن لم يكن شيئاً، إذ كان في الأزل موجوداً وحده ولم يكن معه غيره، فأحدث الخلق بعد ذلك إظهاراً لقدرته وتحقيقاً لما سبق من إرادته، ولما حق في الأزل من كلمته، لا افتقاره إليه وحاجته، فلله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان[2]. كل ذلك يعتبر نقداً هادماً لموقف المشائين الذين أوجبوا على الله إيجاد العالم ضرورة وحتماً، لا حرية ولا اختيار في الإيجاد.

هذا ما ذكره الغزالي في كتبه الكلامية فيما سماه البعض بكتب العامة، أما كتب الخاصة فقد أكد فيها الغزالي أيضاً أن قسمة الموجود ثلاثة: الجسم

---

(١) الغزالي: الاقتصاد ص ١٣ - ٢٣.

(٢) الغزالي: الإحياء جـ ١ ص ٦٨.

والعرض والجوهر الفرد. ثم يحاول تصنيف المخلوقات جميعها، من حيوان وإنسان وبخاصة فكرة الروح، بناء على هذا التقسيم الثلاثي الذي يؤكد بتمسكه بفكرة الجوهر الفرد[1]. هذه الفكرة التي كان لها علاقة وطيدة بنظرية السببية عند الأشاعرة والتي كانت هدماً للنظريات الطبيعية عند الفلاسفة وموقفهم من المنطق الأرسطي المشائي في أهم جوانبها وهي قانون العلية.

ويجب ألا نتعجب من موقف ابن تيمية المعارض لنظرية الجوهر الفرد، فابن تيمية لا يوافق على أي دليل لم تشر إليه الأنبياء وبخاصة القرآن والحديث، بل يعتبرها بدعة مضللة. فيذهب إلى أن كثيراً ممن تكلم بالألفاظ المجملة كلفظ: الجسم والجوهر والعرض وحلول الحوادث ونحو ذلك، كانوا يظنون بأنهم ينصرون الإسلام بهذه الطريقة، وأنهم بذلك يثبتون معرفة الله وتصديق رسله. فوقع في كلامهم من الخطأ والضلال ما أوجب ذلك، وهذه حال أهل البدع كالخوارج وأمثالهم. فإن البدعة لا تكون حقاً محضاً موافقاً للسنة، إذ لو كان كذلك لم تخف على الناس[2].

هنا يحق لابن تيمية أن يعرض لموقف المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ، ثم يرد عليهم. فيذهب إلى أن المتكلمين الذين يثبتون الجوهر الفرد، ويقولون أن الحركة والسكون أمران وجوديان، كجمهور المعتزلة والأشعرية، وغيرهم حيث يقولون: أن العالم لم يخل من الحركة والسكون، ومن الاجتماع والافتراق، وهي حادثة، فالعالم مستلزم للحوادث وهذا من الكلام المذموم. فإن كثيراً من النظار يقولون أن السكون أمر عدمي وإثبات الجوهر الفرد أمر باطل، فالأجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة، ولا من الهيولي والصورة، بل الجسم واحد في نفسه. أما

(١) الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ١٧١، ضمن مجموعة الفرائد من رسائله، ط القاهرة ١٩٢٤.

(٢) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ١ ص ١٤٩ - ١٥٠.

كون الأجسام كلها تقبل التفريق أو لا يقبلها بعضها، فلا يجب أن يقبل الجسم القسمة إلى غير غاية بل إلى غاية، وبعدها يكون الجسم صغيراً لا يقبل التفريق الفعلي بل يستحيل إلى جسم آخر، كما يوجد في أجزاء الماء إذا تصغرت فإنها تستحيل هواء مع أن أحد جانبيها متميز عن الآخر، فلا يحتاج إلى إثبات جزء لا يتميز منه جانب عن جانب، ولا يحتاج إلى إثبات تجزئة وتفرقة لا تتناهى بل تتصغر الأجسام ثم تستحيل إذا تصغرت، وهذا أقرب إلى العقول. ولكن لا يحتاج مثل هذه الطرق في إثبات شيء مما جاء به الرسل لأنها باطلة[1].

أما من يقول أن الجسم مركب من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة، فإن للقوم الذين يناظرون مناظرة شرعية بالعقل الصريح فلا يلتزمون لفظاً بدعياً، ولا يخالفون دليلاً عقلياً ولا شرعياً، فعليهم أن ينازعوا في هذا القول فيذهبون إلى أن دعوى كون السموات مركبة من جواهر فردة، أو من مادة وصورة، دعوى ممنوعة أو باطلة. وبينوا فساد قول من يدعى هذا وذكروا أن الله خلق هذا الجسم المشهود هكذا، وإن ركبه ركبه من أجسام أخرى. وهو سبحانه يخلق الجسم من الجسم كما يخلق الإنسان من الماء الهين، وقد ركب العظام في مواضعها من بدن ابن آدم، وركب الكواكب في السماء، فهذا معروف. وأما أن يقال أنه خلق أجزاء لطيفة لا تقبل الانقسام ثم ركب منها العالم، فهذا لا يعلم بعقل ولا سمع، بل هو باطل لأن كل جزء لا بد أن يتميز منه جانب عن جانب، والأجزاء المتصاغرة كأجزاء الماء تستحيل عند تصغرها، كما يستحيل الماء إلى الهواء، مع أن المستحيل يتميز بعضه عن بعض[2]. وهذا القول فيه رد صريح على وصف العلاف للجوهر الفرد بأنه لا طعم له ولا لون ولا رائحة ولا شكل له، وربما

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنة جـ١ ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٢) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ١ ص ١٥١ - ١٥٢.

كان هذا ما سمي عند المعتزلة بشيئية المعدوم، فالمعدوم عنده وعند المعتزلة هو الهيولي القديمة عند أفلاطون وهي عماء محض لا شكل ولا صورة لها ولا طول ولا عرض ولا عمق، وهي نفس أوصاف الجوهر الفرد.

ويستشهد ابن تيمية على قوله هذا بما ذهب إليه الفقهاء من أتباع الأئمة الأربعة، من أن لكل جسم طعماً ولوناً وريحاً وغير ذلك من أنواع الأعراض ولا دليل لأصحابها عليها، وأبو المعالي في كتابه المشهور الذي سماه «الإرشاد إلى قواطع الأدلة» لم يذكر على ذلك حجة، بل هذه المقدمة احتاج إليها وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، في مسألة حدوث العالم لما أراد أن يبين أن الجسم لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن عرض منه. أي أنه لا يخلو عن الأكوان الأربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، فتقاس بقية الأعراض عليها، كما قالت به الكرامية أيضاً، فالاجتماع والافتراق مبني على مسألة الجوهر الفرد، وأكثر الطوائف لم تذهب إلى ذلك بل ذكرت أن الجسم البسيط واحد سواء قبل الافتراق أو لم يقبل[1].

ويعطينا ابن تيمية تحليلاً رائعاً لموقف المعتزلة والأشاعرة من ناحية، والفلاسفة من ناحية أخرى من مسألة المادة والصورة. فيذهب إلى أن الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم يقولون إلزاماً لمذهبهم أن الرب لم يزل معطلاً لا يفعل شيئاً، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته، ثم إنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به، وبعد ذلك ما بقي يخلق شيئاً، بل إنما تحدث صفات تقوم بها، ويدعون أن هذا قول أهل الملل: الأنبياء وأتباعهم وبينهم وبين الفلاسفة في هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين. فإن الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة، ويجعلون المادة والصورة جوهرين، وهؤلاء

---

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ٢ ص ٩٦ - ٩٧.

يقولون (أي المتكلمون) ليست الصورة إلا عرضاً قائماً بجسم. والتحقيق هو أن المادة والصورة لفظ يقع على معان كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية والكلية والأولية. فالمادة مثل الفضة إذا جعلت درهماً، والخشب إذا جعل كرسياً، فلا ريب أن المادة هنا التي يسمونها الهيولي هي أجسام قائمة بنفسها وأن الصورة أعراض قائمة بها، فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلاً. أما الطبيعية فهو صورة الحيوانات والنباتات والمعادن، والله تعالى خلق الصورة والمادة. أما قولهم بالهيولي الكلية فقد ادعوا (أي الفلاسفة) أن بين الأجسام في العالم جوهراً قائماً بنفسه تشترك فيه الأجسام، ومن تصور الأمور وعرف ما يقول علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود في الخارج أصلاً، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته، ولكن يشتركان في المقدارية وغيرها من الأحكام اللازمة للأجسام، وعلم أن اتصال الجسم بعد انفصاله هو نوع من التفرق، والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التي يوصف بها الجسم، والقابل لهما أي للاتصال والانفصال هو نفس الجسم الذي يكون متصلاً تارة ومنفصلاً أخرى ومتحركاً وساكناً وهكذا[1].

وموقف خواجه زادة فيه شيء من الاضطراب، وقد كان همه كله موجه إلى إبطال قول الفلاسفة المشائين وبخاصة ابن سينا، بقدم المادة، وتعرضهم لمسألة الجسم البسيط الذي لا يتركب من أجسام مختلفة. وحينئذ يمس خواجه زادة فكرة الجزء الذي لا يتجزأ من بعيد. فيحاول أن يعطينا تحليلاً طريفاً لموقف الفلاسفة فيذكر أنهم يثبتون قديماً سوى الله تعالى، أي قدم الأجسام على أساس أن المادة الأولى القديمة المسماة بالهيولي لا تخلو

(١) المصدر السابق: ص ٢٦٠ - ٢٦٢.

عن الصورة الجسمية والنوعية وهما قديمتان أيضاً. فيلزم من ذلك قدم الجسم لأنه مركب من هذه الثلاثة (أي الهيولي والصورة الجسمية والصورة النوعية). وإذا كان جميع الأجزاء المادية والصورية للشيء قديماً، كان ذلك الشيء قديماً بالضرورة، وهذا الاستدلال موقوف على إثبات الهيولي والصورة، وأن الهيولي لا تخلو عن الصورة، وكذلك موقوف على إثبات أن كل حادث مسبوق بالمادة. أما موقفهم من الهيولي فأثبتوا وجودها على أساس أن الجسم البسيط الذي لا يركب من الأجسام المختلفة الطباع كالماء مثلاً لا يتركب من أجزاء لا تتجزأ، وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة أو في جهتين فقط لامتناع وجودها في الخارج، فهو متصل في حد ذاته. فلو كان قائماً بذاته وكانت حقيقة الجسم عبارة عنه، لكان تفريق الجسم إلى جسمين إعداماً له بالكلية. وعلى هذا يؤكد الفلاسفة أن الجوهر الذي هو محل الجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولي الأولى، وأما الجوهر المتصل فهو المسمى بالصورة الجسمية، وكل جسم مطلق لا بد أن يتركب منهما[1].

وبعد هذا العرض المجمل لموقف الفلاسفة من فكرة الجسم البسيط المتصل، يستغل خواجه زادة نظرية الجوهر الفرد الكلامية ليهدم بها هذه الفكرة المشائية، وإن كان هو نفسه لا يؤمن بهذه النظرية حيث يقول: «والجواب عن موقف الفلاسفة بعد تسليم بطلان الجزء الذي لا يتجزأ، هو أن انتفاء الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه لا يستلزم أن يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطاً كالماء متصلاً في نفسه، بل اللازم أحد أمرين: إما أن يكون الجسم البسيط متصلاً في نفسه كما هو عند الحس فيكون جسماً مفرداً غير ملتئم من أجسام، وإما أن يكون منتهياً في تركبه إلى أجسام مفردة، فلم لا

(١) خواجة زادة التهافت ص ٢٤ ـ ٢٥.

يجوز أن يكون الجسم الذي نحن بصدده مركباً من أجسام فردة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية، وعندئذ يبطل القول بوجود الهيولي[1].

ويستبعد خواجه زادة أن تكون الأجزاء متفقة في الماهية النوعية، بل يجوز أن تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد جزءان متفقان في هذه الماهية النوعية. ثم إن التسليم بانتفاء الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه، إذا كان يستلزم أن يكون الجسم البسيط كالماء مثلاً متصلاً واحداً، فإن هذا لا يلزم أن يكون تفريق الجسم إعداماً له بالكلية وإيجاداً لجسمين آخرين كما يقول الفلاسفة، وحجته في ذلك قول أفلاطون وغيره المخالف لما ذهبت إليه المشائية[2].

وأما قولهم بأن الهيولي لا تخلو عن الصورة، فإن الحجة التي اعتمد عليها ابن سينا هي أنه لو وجدت الهيولي بدون الصورة، فأما أن تكون ذات وضع يشار إليها إشارة حسية، وهنا يلزم أن تكون الهيولي جسماً أي صورة جسمية. لأنها تعتبر الجسم في بادىء الأمر لامتناع وجود الجوهر الفرد, وأما إن كانت غير ذات وضع، فإنها لا بد أن تكون قابلة للصورة الجسمية، لأن الكلام ينحصر في هيولي الأجسام. وما ذهب إليه ابن سينا باطل، لأنه يجوز أن يكون هناك صورة نوعية تحل في الهيولي مع حلول الصورة الجسمية فيها، وعندئذ تتخصص الهيولي بحيز معين على عكس قول المشائين. كما يجوز أن تقارن للهيولي صورة أخرى تخصصها بأحد المواضع الجزئية، أو تتصف الهيولي في حال تجردها بأوصاف متعاقبة فيقتضي أحدها تخصصها بأحد المواضع الجزئية بعد حلول الصورة فيها[3].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٥.

(٢) المصدر السابق ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٦.

وإذا انتقلنا إلى ميدان الفلسفة المشائية في العالم الإسلامي، فسوف نرى موقفاً موحداً يتضمن إبطال مذهب الجزء الذي لا يتجزأ، فلا يختلف في ذلك كل من الكندي والفارابي وابن سينا وحتى الإشراقيين منهم قد تابعوا قول أرسطو. وربما يرجع ذلك إلى أهمية أرسطو وما قرره من مبادىء فلسفية في ميدان العلم الطبيعي، وهو أمور يتعلق أكثرها بمشكلة الحركة والزمان والمكان والخلاء واللامتناهي، وفلاسفة الإسلام كثيراً ما يتابعون أرسطو في هذا الميدان.

وإذا رجعنا إلى ابن سينا ممثل الفلسفة المشائية في الإسلام، فلا نراه إلا أرسطياً بحتاً حين يذهب إلى أن كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين: أحدهما يقوم مقام الخشب من السرير ويقال له هيولي ومادة، والآخر يقوم مقام صورة السرير من السرير ويسمى صورة. وكل جسم حادث أو متغير فيفتقر من حيث هو كذلك إلى عدم يسبقه لولاه لكان أزلي الوجود. وكل جسم متحرك فحركته إما من سبب من خارج وتسمى حركة قسرية، وإما من سبب في نفس الجسم من حيث أن الجسم لا يتحرك بذاته وذلك السبب إن كان محركاً على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة، وإن كان محركاً حركات شتى بإرادة أو غير إرادة، أو محركاً حركة واحدة بإرادة فيسمى نفساً(١).

والأجسام عند ابن سينا إما بسيطة وهي التي لا تنقسم إلى أجسام مختلفات الطبائع مثل السموات والأرض والماء والهواء والنار، وإما مركبة وهي التي تنحل إلى أجزاء مختلفة الصور منها تركبت مثل النبات والحيوان. والأجسام البسيطة توجد قبل المركبة، وهي بسيطة لأن من شأنها أن يؤلف منها الأجسام المركبة، أو لا يكون من شأنها ذلك(٢).

---

(١) ابن سينا: عيون الحكمة ص ٤، ضمن مجموعة تسع رسائل ط القاهرة ١٩١٨.

(٢) المرجع السابق: ص ٢١.

ويتكلم ابن سينا في رسالته الثانية في الأجرام العلوية عن تاريخ مذهب الجوهر الفرد عند اليونان، فيقول أن الرأي القائل بأن الأجسام مركبة من الهيولي والصورة لم يحدث في الأقدمين إلا أخيراً بعد ألوف من السنين، لأن أوائلهم كان يرون أن الأجسام متقررة الوجود من أجزاء لها لا تتجزأ، وأن من اجتماعها يحدث الجسم، ولم يزل هذا الرأي فيهم مدة، وكان مقبولاً مسلماً، ثم جعل يضمحل شيئاً فشيئاً على طول الروية والاطلاع المتأخر على ما قصر عنه المتقدم حتى انفسخ بالجملة آخره، وانفسخ أيضاً ما كان يتشعب منه من الآراء واستقر رأي الجملة كالإجماع على أن الأجزاء التي لا تتجزأ لا يمكن أن تكون مبادىء لوجود الأجسام[1].

وهنا نستعين بما ذكره الغزالي في كتابه «مقاصد الفلاسفة» عن مذاهبهم في تركيب الجسم، هذه المذاهب ثلاثة: المذهب الأول يقول إن الجسم مركب من آحاد لا تتجزأ، لا بالوهم ولا بالفعل، ويسمى كل من تلك الآحاد جوهراً فرداً، والجسم هو المتألف من تلك الجواهر. ثم هناك مذهب آخر يؤكد أن الجسم غير مركب أصلاً، بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد، وليس في ذاته تعدد. أما المذهب الثالث فهو القائل بأن الجسم مركب من الصورة والمادة. وقد حاول الغزالي أن يعرض أدلة الفلاسفة على بطلان المذهب الأول والثاني ولا يهمنا من هذه الأدلة إلا النوع الخاص بإبطال الجوهر الفرد وبيان استحالته بستة أمور:

١ ـ أنه لو فرض جوهرين، فكل واحد من الطرفين يلقى من الأوسط ما يلقاه الآخر أو غيره؟ فإن كان غيره فقد حصل الانقسام، إذ ما شغله هذا الطرف بالمماسة غير ما شغله الآخر. وإن كان عينه فقد حصل الانقسام، لأنه لا يمكن أن يلاقيه بعين ما يلاقي الآخر إلا بالتداخل.

---

(١) ابن سينا: الأجرام العلوية ص ٤٠، الرسالة الثانية ضمن مجموعة تسع رسائل.

٢ ـ وهو أنه إذا فرضنا خمسة أجزاء رتبت صفاً واحداً كأنـه خط، ووضعنـا جزأين على طرفي الخط، فالعقل يقبل تقدير حركة الجزأين حتى يلتقيا لا محالة، ويقبل تقدير التقائهما بحركة متساوية من الجزئين. وهذا يؤدي إلى أن كل واحد من الجزأين يقطع جزءاً من الوسط، فيكون الوسط قد انقسم، بل إذا ابتدأ بتحريكهما وانتهى أحدهمـا إلـى الثانـي، وقفـت القدرة عن تحريكه حتى يتحرك الآخـر إلـى الثالـث. ولـكن الغزالـي يتعجب من هذا الإلزام من جانب الفلاسفة فيتساءل متهكماً: هل يكون وقوف القدرة في الجوهر المتيامن أو المتياسر؟ ولم يتعذر على القـدرة ذلك في أحدهما بعينه دون الآخر؟! وذلك الآخر مثله في قبول الحركة.

٣ ـ هو أن نفرض خطين كل واحد منهما من ستة أجزاء، وقد فرضنا جزأين من قبل (أي في الدليل الثاني) أحدهما يريد أن يتحرك من جهة إلى أخرى، والآخر يتحرك من الجهة المضادة حتى يكونا متقابلين، فلا شك أنهما يتقابلان أولاً، ويتجاذبان ثم يجاوز أحدهما الآخر. ويمكن أن نفرض ذلك بحركة متساوية من الجزأين، وإن ثبت الجوهـر الفـرد صار ذلك محالاً، لأن تحاذيهما مستحيل مع تسـاوي الحـركة، فاستحـال عندئـذ التجاوز، ولا شك أن ذلك غير محال وإنما صار محالاً لغرض الجوهر الفرد.

٤ ـ وهو أننا نفرض ستة عشر جوهراً فرداً وضعت متجاورة على شكل مربع وهو أربعة في أربعة. وقد وضعناها متفرقة فلنفرضها متلاصقة لا فرجـة فيها، فلا شك في أن أضلاعها متساوية، لأن كل ضلع مركب من أربعة أجزاء، وقطره أيضاً مركب من أربعة أجزاء، فيجب أن يكون قطره مثل ضلعه وذلك محال، فإن القطر الذي يقطع المربع بمثلين متساويين أبداً يكون أكبر من الضلع، وذلك معلوم بالمشاهدة من جميع المربعـات، ودل عليه البرهان الهندسي، وذلك محال مع الجوهر الفرد.

٥ ـ إذا فرضنا خشباً منتصباً في الشمس وقع له ظل، وامتد من الشعاع خط مستقيم من حد الظل الذي لرأس الخشبة إلى الشمس وواجب أن يتحرك مهما تحركت الشمس، فإن الشعاع لا يقع إلا مستقيماً، فإن فرضنا تحرك الشمس جزءاً واحداً فإن تحرك الظل أقل من جزء، فقد انقسم الجزء. وإن تحرك مثل ما تحركت الشمس فهذا محال: إذ تقطع الشمس فراسخ، والظل لا يتحرك إلا بمقدار شعرة.

٦ ـ إن الرحا من الحديد أو الحجر إذا دارت فلا شك في أنه إذا تحرك طرفه، تحرك أجزاء وسطه أقل من ذلك، لأن دوائر الوسط أصغر من دوائر الطرف. وإذا تحرك الطرف جزء، فأما أن يتحرك الوسط أقل منه، فينقسم الجزء. أو لا يتحرك فيلزم أن ينفصل أجزاء الرحا حتى يتحرك البعض ويسكن البعض وهذا محال في الحس، فإن أجزاء الحديد ليست تنفصل البتة[1].

ويلاحظ على هذه الأدلة الستة أنها مستمدة من الهندسة التي يفترض صحة نظرياتها بالضرورة، فيجب أن يكون مقتضاها صحيحاً. وبطلان ما يخالفها إنما جاء من افتراض تكون الأجسام من جواهر فردة، ووجود الجواهر الفردة محال وهو المطلوب للفيلسوف الذي يؤلف الغزالي بلسانه مقاصد الفلاسفة.

ويحتل النمط الأول في تجوهر الأجسام عند ابن سينا جزءاً كبيراً من كتابه الإشارات حيث يحاول فيه تصنيف المذاهب المختلفة في نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، فيشير إلى مقالة تشبه ما ذهب إليه العلاف والأشاعرة[2]. ومقالة أخرى تشبه ما قاله النظام[3]. وعندئذ يحاول ابن سينا التدليل على

---

(١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص ١٤٧ ـ ١٥٤، تحقيق د. دنيا ط القاهرة ١٩٦١.

(٢) ابن سينا الإشارات جـ٢ ص ١٣٠.

(٣) المصدر السابق: ص ١٣٥.

بطلان كل ذلك، وينتهي إلى أن الجسم مركب من هيولي وصورة[1]، متابعاً في ذلك أرسطو. كما أن الهيولي لا يمكن أن توجد بدون صورة حيث يقول أن الحدس يؤكد أن الهيولي لا تتجرد عن الصورة الجسمية[2].

ويتميز موقف أبي البركات البغدادي بموقف الشارح أحياناً، والموفق بين المتكلمين والفلاسفة وبخاصة أفلاطون أحياناً أخرى. فقد ذهب إلى آراء في العلم الطبيعي تناقض مذهب أرسطو. وبعض هذه الآراء يشبه الآراء التي ينسبها المسلمون إلى أفلاطون. وهذا ينطبق بنوع خاص على مذهب أبي البركات في المكان. فإنه ـ خلافاً لما ذهب إليه أرسطو ـ يعتبر أن المكان هو الأبعاد الثلاثة، فهو يقول بعدم تناهي المكان وكذلك في مسألة وجود الخلاء يفضل الأخذ بالرأي المنسوب لأفلاطون في القول بوجود الخلاء على أن يأخذ برأي أرسطو[3].

وإذا كان أبو البركات يؤمن بوجود الخلاء الذي هو شرط أساسي لنظرية الجوهر الفرد، ويرفض رأي أرسطو في الخلاء الذي رفض بدوره فكرة الجزء الذي لا يتجزأ كما سبق القول، فمعنى ذلك أن أبا البركات يؤمن بنظرية الجوهر الفرد. فلنتابع ذلك حسب اتجاهه.

فيذهب إلى أن الجسم ليس واحداً بالحقيقة وفي ذاته، بل هو واحد نتيجة للاتصال، والغيرية التي فيه ليست غيرية آحاد لعدم وجود آحاد فيه. وهو أيضاً ليس بكثير متميز الآحاد، بل هو واحد بالاتصال، وإنما الغيرية فيه غير متميزة ولا منتهية إلى آحاد، بل ذاهبة في مدد الاتصال: فلذلك لا تنتهي قسمته، بل في طبعه قبول التجزئة إلى غير نهاية، لأن كل جزء منه جسم، وحكمه في قبول القسمة لما في طبعه من الغيرية حكم الكل. ولا يتصور أن

(١، ٢) المصدر السابق: ص ١٤٥ ـ ١٨٣.

(٣) بينيس: مذهب الذرة ص ٧٩ ـ ٨٠.

القسمة تكثره بأن تحدث له الغيرية، بل القسمة تفصل غيريته إلى آحاد متكثرة والواحد بالحقيقة لا ينقسم ولا يتكثر. ونتيجة ذلك كله أن الجسم من حيث هو جسم لا واحد بالحقيقة ولا كثير هو مجموع آحاد. بل فيه وحدة اتصالية وغيرية أصلية موجودة في الاتصال غير متناهية بالقوة، فلذلك لا تنتهي قسمته إلا ما يتصور فيه قبول القسمة. ومعنى قوله أن الجسم لا واحد ولا كثير أي أنه من حيث هو جسم لا متصل ولا منفصل، إذ لو كان بذاته واحداً متصلاً لما انفصل، ولو كان كثيراً مفصلاً لما اتصل[1].

وكان غرض أبي البركات من هذا العرض الفلسفي هو إنكار فكرة المشائين عن الهيولي الأولى حيث يذهب إلى القول بإبطال فكرة الأجزاء التي لا تتجزأ على أنها هيولي أولى، وتأكيد أن كل جسم كبيراً كان أو صغيراً من حيث هو جسم يقبل التجزيء والقسمة، فإن لم يقبل لصغر أو صلابة فذلك ليس لجسميته، وسنتكلم على ما لا يتجزأ لصلابته من الأجزاء عند الكلام على الأرض وما يتكون منها من الأشياء الأصلية[2].

وقبل أن يتحدث أبو البركات عن طبيعة الأرض وهي إحدى الاسطقسات الأربعة، يذهب إلى أن الهيولات الأول للتركيب في الكون والفساد هي هذه الأربع بأسرها أي الأرض والماء والهواء والنار، أو الخمس مع الثلج، وكل واحد من الماء والأرض والهواء هيولي للمركبات منها التي تختلف بزيادة بعضها ونقصان بعض. ثم هذه الهيولي تشترك في معنى الجسمية، فيكون الجسم هيولي أولى للجميع، ولا يكون للجسم هيولي لأنه لا يتركب من شيء ولا ينحل إلى شيء سوى الأجزاء التي يتجزأ إليها بالتفصيل[3].

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ٢ ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧.

(٣) أبو البركات: المعتبر جـ٣ ص ١٩٥ - ١٩٦.

ثم يتحدث أبو البركات عن أجزاء لا تتجزأ وهي الهيولي الأولى، أما الذين أبطلوا وجود مثل هذه الأجزاء، فإنما أبطلوها من جانب الوهم والفرض أما أنهم يقولون بأنه ليس هناك ما يتجزأ بالفعل والقسمة المفرقة فما استطاعوا إبطاله مع ظنهم أنهم أبطلوه. وقد أوضح صاحب المعتبر أن الأرض لها أجزاء لا تقبل التجزؤ، وذلك لأنه ليس هناك شيء أصلب منها حتى يجزئها. وإنما يتجزأ المركب من أجزاء أرضية ومائية، فتقع القسمة والتفصيل في الأجزاء المائية أو بينها وبين الأجزاء المائية، أو في الأجزاء الهوائية والنارية إن خالطتهما، وإلا فالأجزاء الأولى التي هي الأرضية لا تتجزأ لأنه لا مجزء لها. فإن المجزء والفاصل يحتاج أن يكون أصلب وأكثف من المفصول المجزء. والنار نفسها لا تحرقها بل تسخنها فقط، والحرارة تصعدها من غير أن تفرقها لكن هذه الأجزاء ليست هيولي أولى لغير الأرض وما يتركب منها ومعها[1] وهكذا نرى أبا البركات كعادته دائماً، يحاول التوفيق بين المتكلمين القائلين بفكرة الجوهر الفرد كعنصر أساسي للأجسام المكونة من الأجزاء التي لا تتجزأ، ثم هذه الأجسام بدورها هي العناصر الأساسية للكون كهيولي أولى للموجودات على حد قول الفلاسفة وبخاصة أفلاطون.

ولا يخرج ابن طفيل في قصته الرمزية الفريدة عن المخطط الأرسطي المشائي، ثم نجد عنده ما يشبه إلى حد ما الآراء التي ظهرت عند أبي البركات. فيذهب ابن طفيل إلى أن حي بن يقظان أخذ يتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد على اختلاف أنواعها من حيوان ونبات وجماد وعناصر طبيعية، فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالاً مختلفة وحركات متفقة ومتضادة، وتثبت بعد إنعام النظر أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض

(١) المصدر السابق: ص ١٩٦.

فهي واحدة من ناحية الاتفاق، ومتكثرة متغايرة من ناحية الاختلاف. وكان ينظر إلى اختلاف أعضائه عضواً بعد عضو فأدرك أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً فيحكم على ذاته بالكثرة بل وذات كل شيء. ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان فيرى أن أعضاءه وإن كانت كثيرة فهي متصلة كلها بعضها ببعض ولا انفصال بينها بوجه[1].

وفي الأسبوع الرابع (من ٢٢ سنة إلى ٢٨ سنة) جعل حي بن يقظان يلاحظ العالم المادي الذي حوله، فأدرك أن الجماد والنبات والحيوان تتفق كلها في أن لها امتداداً، أي طولاً وعرضاً وعمقاً، أي أنها أجسام. وكذلك لاحظ أنها كلها تتحرك، فحركة الأجسام قسرية إما إلى أعلى كالنار والهواء، وإما إلى أسفل كالحجارة وما شابهها، وحركة الحيوان تكون بالإرادة وكذلك للنبات نوع من الحركة، وهو هنا أرسطي بحت[2].

ثم تأمل الموجودات كلها فظهر له أن الموجودات المادية كلها أجسام، وأن كل جسم مؤلف على الحقيقة من شيئين: من جسم ومن معنى زائد على الجسمية (هو صورته) والجسمية يدركها بالحس، والمعنى الزائد على الجسمية يدركه بنوع من النظر العقلي. وإذا كانت الأشياء تختلف فيما بينها بالصورة لا بالجسم فقد ثبت عنده أن الصورة هي الأهم والمهم في الأشياء وهي التي تسمى في الحيوان نفساً حيوانية، وفي النبات نفساً نباتية، وفي الجماد الطبيعة. وخرج من ذلك كله بأن لكل جسم مادة وصورة، ولا يمكن لأحدهما أن توجد في عالمنا منفصلة عن الأخرى. على أن الهيولي أو المادة الأولى عارية عن الصورة جملة في خيالنا فقط[3].

ويرى ابن طفيل أن الهيولي هي أول مراتب الوجود المطلق، وهو

---

(١) ابن طفيل. حي بن يقظان ص ٧٦ - ٧٧.

(٢) د. عمر فروخ - حي بن يقظان ص ٥١.

(٣) ابن طفيل حي بن يقظان ٨١ - ٨٤.

اتجاه أرسطي. وهذه الهيولي شبيهة بالعدم إذ لا صورة لها البتة ولا شيء من الحياة فيها، ولا يمكن أن يسبق عليها وجود مادي ما. ويلي الهيولي في مراتب الوجود الاسطقسات الأربعة، وهي أول المظاهر الطبيعية، وأول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد، وهنا نرى ابن طفيل يأخذ برأي أرسطو ويترك رأي أصحاب المذهب الذري الذي تركه وهجره أرسطو من قبل. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل نراه يزعم أن العناصر الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض، فالماء يصير هواء والعكس صحيح، وابن طفيل هنا متابع لقدماء اليونان وخصوصاً طاليس الملطي. وتتضح منزلة الصورة عنده كما هي عند أرسطو، حين يؤكد أن المادة وحدها لا تكفي لتحقيق الوجود بل لا بد لها من صور، إذ كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها. ويطلع علينا ابن طفيل برأي حديث حيث يذهب إلى أن الصور كثيرة متعددة في الجسم الواحد، وهو هنا يستعمل كلمة «صورة» بمعنى «خاصة». فإذا كان للجسم صوراً متعددة فإنما يعني ذلك حينما نقول في العلوم الطبيعية الحديثة أن للجسم خواصاً وميزات متعددة. وكلما خلعت المادة صورة خلعت معها الفعل المختص بتلك الصورة. فالماء مثلاً ينزل إلى أسفل، وإذا تبخر زالت عنه صورة الماء وطلب الصعود إلى أعلى. ويرى ابن طفيل أنه كلما كان الموجود أرقى في سلم الموجود كلما كانت صوره أكثر تعدداً أي تكثر أفعاله. فالهيولي وهي شبيهة بالعدم لا صورة لها البتة. أما العناصر الأربعة فلها صورة واحدة، وهي ضعيفة الحياة جداً، إذ ليس تتحرك إلا حركة واحدة، والنبات أقوى حياة من العناصر ولكنه أضعف حياة من الحيوان[1].

وكذلك يذهب السهر وردي المقتول في مسألة الجسم إلى رأي يشبه

---

(١) د. فروخ: ابن طفيل ص ٦٩ - ٧١.

رأي أفلاطون، ويرفض رأي المشائين في الهيولي الأولى. فهو يقول: أن استعمال لفظ الهيولي إنما يجوز إذا قصد به جوهرية الجسم في معرض التميز بينها وبين الأعراض الزائدة ونحوها[٢].

ويرى السهروردي أن الجسم هو كل ما يمكن الإشارة إليه بالحس أي أنه جسم له طول وعرض وعمق. وتشترك الأجسام في معنى الجسمية ولكنها تختلف في شيء آخر، وتتمايز الأجسام عن طريق هيئاتها. وكل جسم تلزمه حقيقته لذاته لا تنفك عنه كالزوجية للأربعة، والجسمية للإنسان وهي صفات ضرورية. وهناك صفات ممكنة كالقيام والقعود للإنسان، وصفات ممتنعة كالفروسية للإنسان. ثم نرى عند السهروردي اتجاهاً لإنكار انفسام الجسم إلى ذرات أي أجزاء لا تتجزأ على العكس من المتكلمين. فيؤكد أن الذي لا يتجزأ في الوهم لا يجوز أن يكون في جهة وأن يشار إليه، لأن ما منه إلى جهة أخرى فينقسم وهما وبديهة[١].

ويذهب السهروردي إلى أن العناصر كلها يتحول الواحد منها إلى الآخر، إما بغير واسطة كانقلاب أحدها إلى ما يخالفه في كيفية واحدة كالهواء إلى الماء، أو بواسطة كانقلابه إلى ما يخالفه في كيفيتين كالهواء إلى الأرض بتوسط انقلابه إلى الماء، فنسبة الحامل وهي الهيولي عند المشائين والجسم المطلق عند الإشراقين، إليهما أي إلى الصورتين أو الكيفيتين التي خلعت والتي ليست سواء في الإمكان أي في إمكان خلع إحداهما ولبس الأخرى، فيكون لهما حامل مشترك يخلع إحدى الصورتين أو الكيفيتين ويلبس الأخرى، والنار ذات النور شريفة لنوريتها، إذ بها شابهت العالم الأعلى، ولهذا صارت أشرف العناصر (ونجد مثل هذا القول عند الفيلسوف

---

(١) بينيس، مذهب الذرة ص ٨١.

(٢) السهروردي. هياكل النور ص ٤٧ - ٤٨.

اليوناني الطبيعي هرقليطس). فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض، فلها هيولي مشتركة لا بسيطة بمعنى أنها من شأنها أن تكون بالقوة دون ما يحل فيها على ما ذهب المشاؤون. وقد بين السهروردي أن الهيولي موجودة في نفس الجسم البرزخي ولذلك قال: والهيولي هي البرزخ أي الجسم وفي نفسه لا بالقياس إلى غيره أي برزخاً، وبالقيساس إلى الهيئات أي الأعراض القائمة بالجسم حاملاً ومحلاً، وبالقياس إلى المجموع منه أي من الجسم ومن الهيئات وهو النوع المركب هيولي[1].

ومن مزايا السهروردي عرضه الفلسفي لبعض المصطلحات التي وردت عند الأقدمين من الفلاسفة أمثال أرسطو عرضاً يتميز بالتحليل الدقيق والفهم العميق. فيذكر أن الأولين يعتبرون الجوهر في اصطلاحهم هو الموجود لا في محل، والعرض هو الموجود في محل. ومن عهد أرسطو خصصوا اسم الجوهر - الذي وجوده غير ماهيته - الذي لا يكون في موضوع، والعرض بالموجود في موضوع ويعني بالموضوع المحل المستغني في قوامه عن حاله من حيث هو كذا. فالجوهر موجود لا في موضوع أي ليس في محل يستغني عنه سواء لم يكن له محل أصلاً، أو يكون له محل لا يستغني عنه محله، فإن كليهما اشتركا في أنهما ليسا في المحل المستغني عنهما. والعرض هو الموجود في موضوع أي في محل يستغني عنه المحل. والموجود في محل ينقسم إلى قسمين: إلى ما يستغني عنه محله في قوامه ولا يحصل منه نوع متأصل وهو العرض، ومحله هو الذي يسمى بالنسبة إليه موضوعاً. وإلى مالا يستغني عنه محله ويحصل منه نوع متأصل ويسمى صورة، ومحله بالنسبة إليه هيولي. والجوهر إما نوع جسماني بحت، أو جزء نوع جسماني بحت، أو ما ليس بنوع جسماني بحت ولا جزء نوع

(١) السهروردي. حكمة الإشراق ص ٤٢٧ - ٤٢٨.

جسماني بحت وهو المفارق. وينقسم إلى ما يدبر الأجسام وهو النفس، وإلى ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة ما وهو العقل. والجوهر الذي هو نوع جسماني هو كالسماء والماء والنار، وجزء هذه هي الصورة النوعية والصورة الجرمية والهيولي، فإن الجسم جزء لأنواعها، فجزآه من أجزائها[1].

ويذهب السهروردي إلى أن العرض له مدخل في وجود الجوهر على العكس مما يقال من أن الجوهر الجسمي له كيانه بدون حاجة إلى التخصيص فلا يمكن أن يكون للجوهر الجسمي كيان بدون المخصصات أي الصور. فيقول: «إن الأعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاشتراط، وليس مقوم الوجود إلا ما له مدخل في وجود الشيء. ثم الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن أليس لأجل المزاج؟ وهو عرض وهو من شرائط حصول النفس، فصح لأن العرض له مدخل في وجود الجوهر، والنفوس بعد المفارقة أليست تتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بالأعراض؟ فصح أن من مخصصات الجواهر الأعراض، والتخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية. وهذا الرد موجه إلى أفلاطون لا إلى أرسطو حيث لا يرى انفصال الجسمية عن الصورة في أي من حالاتها. فالجوهر الجسمي يتألف من هيولي وصورة ولا يمكن الفصل بينهما إلا عقلياً فقط، ولا يمكن تصور أحدهما دون الآخر.

ولا يوافق ابن رشد على طريقة الأشاعرة في التصديق بوجود الله، وذلك لأن طريقتهم ليست هي الطريق الشرعي الذي نبه الله عليه. فإن طريقتهم انبنت على بيان أن العالم حادث، وأنبنى حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث،

(١) السهروردي: مجموعة الحكمة ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

والأجسام محدثة بحدوثه. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلاً عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه[1].

وعندما يحاول ابن رشد توجيه النقد إلى أدلة المتكلمين وبخاصة الأشاعرة على حدوث العالم، يعرض لنا كل مقدمة على حدة ويبين تهافتها. فالمقدمة الأولى القائلة بأن الجواهر لا تتعرى من الأعراض، فإن عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة، وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم أي الجوهر الفرد ففيها شك ليس باليسير. وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند. والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطبية في الأكثر. كقولهم أن الفيل أعظم من النملة لزيادة أجزائه على أجزاء النملة. ولكن هذا غلط دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم الأولى يلزم الثانية، ولكن هذا إنما يصدق في العدد. فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعاً، وليس يمكن ذلك في العدد. ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث. فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر، فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ولموجود ما[2].

من هذا يتأكد لنا عدم موافقة ابن رشد على اعتبار الجوهر هو الجزء

---

(١) ابن رشد. مناهج الأدلة ص ١٣٥.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٧ ـ ١٣٩.

الذي لا يتجزأ، بل يعتبر الجوهر هو الجسم المحسوس المشار إليه متابعاً في ذلك كل فلاسفة المشائية. ومن هذا نرى أيضاً ما ذكره ابن رشد معتقداً أن المادة الأولى التي صنع منها الكون كانت موجودة بذاتها منذ الأزل، أي بدون ابتداء وإلا وجب أن يقال بأن العالم صنع من العدم وهذا قول لا يقبله العلم، ولذا كان يفترض وجود هذه المادة افتراضاً إذ ليس في الإمكان إقامة الدليل على وجودها. وقد وقع ابن سينا قبله في هذه المشكلة ولكن تخلص منها بقسمته العالم إلى ممكن وواجب. والممكن ما كان حدوثه ممكناً إذا افترض حدوثه، وقد وضعت مادة الكون في القسم الممكن. ولذلك لما كان ابن رشد يبني فلسفته على أزلية المادة ويعلل الخلق بها، كان المتكلمون الذين يناظرونه يهدمون ذلك البناء بكلمة واحدة وهي قولهم له إنك تبني على افتراض لا على برهان. وكان ابن رشد يحتج بظاهر الآيات التي تدل على خلق العالم من مادة سابقة[1]. وقد ذهب ابن تيمية إلى ما ذهب إليه ابن رشد كما ذكرنا من قبل ولكن بطريق آخر.

حينئذٍ يؤكد ابن رشد أن الاختلاف بين المتكلمين الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين في مسألة قدم العالم وحدوثه إنما يرجع في رأيه إلى اختلافهم في التسمية وخاصة عند بعض القدماء. وذلك أنهم اتفقوا على أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات. طرفان وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة. فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره ومن مادة وزمان متقدم عليه وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات فهي موجودات محدثة عند الجميع. وأما الطرف المقابل فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ويسمى عندهم قديماً وهو مدرك

(١) فرج أنطون. ابن رشد ص ٤٠ - ٤١.

بالبرهان أي الله تبارك وتعالى فاعل الكل وموجده والحافظ له. أما الواسطة وهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل وهذا هو العالم بأسره، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً. فإن المحدث الحقيقي فاسد بالضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة ولذلك أسماه أفلاطون محدثاً أزلياً لكون الزمان متناه من الماضي. والمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر. وحقيقة القول يمكن أن نستمده من ظاهر الشرع الذي ينبىء عن إيجاد العالم على أساس أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أي غير منقطع، وذلك أن قوله تعالى: ﴿**وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء**﴾ يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان أي المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك[1].

وإذا كان الخلاء شرطاً لوجود الجوهر الفرد الذي أنكره أرسطو، فإن ابن رشد يؤيد أستاذه في هذا الاتجاه حين يذهب إلى أن المتكلمين ليس لهم أن يقولوا أن خارج العالم خلاء، وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه، لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئاً أكثر من أبعاد ليس فيها جسم أي طولاً وعرضاً وعمقاً، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدماً. وإن أنزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم[2]. وهكذا ينكر ابن رشد فكرة وجود خلاء، وبالتالي ينكر وجود جزء لا يتجزأ.

بعد هذا العرض التاريخي الموضوعي لأهم المذاهب الفلسفية عند المتكلمين نرى أن مسألة الجوهر الفرد كانت أكبر مشكلة عند متكلمي

---

(١) ابن رشد: فصل المقال ص ٩ ـ ١١، ط القاهرة ١٣١٩ هـ.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٧٧.

الإسلام ومتفلسفته. فالأولون لا يتصورون إمكان الانقسام إلى غير نهاية عملياً، والآخرون لا يتصورون جزءاً مهماً صغر إلا ويقبل الانقسام بحسب الإمكان. ومهما يكن من شيء فإن القول بالجزأ الذي لا يتجزأ كان له شأن كبير في علم الكلام. بل كان أساساً لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل حدوث العالم المفضي إلى إثبات وجود الصانع. كما كان أساساً لوجهة نظر في الكون تنبني على القول بالخلق المستمر. وهذا التصور عند متكلمي الإسلام يقابله تصور متفلسفة الإسلام للخلق بطريق الصدور والفيض المتدرج من القمة وهي الذات الإلهية حتى عالم المادة[1].

ويؤكد هذا كله ما ذهب إليه المحقق والمؤرخ محمد علي بن محمد صابر الفاروقي التهانوي من أن الجزء الذي لا يتجزأ المسمى بالجوهر الفرد، وعرف بأنه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة أصلاً، لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً، أثبته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء. فقولهم «ذو وضع» أي قابل للإشارة الحسية بمعنى أنه متحيز بالذات، فيخرج بذلك المجردات عند من يثبتها لعدم قبولها الإشارة الحسية والتحيز. وقولهم «لا يقبل القسمة»، يخرج الجسم، وقولهم «أصلاً» يخرج الخط والسطح الجوهريين لقبولهما القسمة في بعض الجهات. والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئياً والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كلياً. أي أن العقل لا يجوز القسمة فيه لا بمعنى أنه لا يقدر على تقدير قسمته، أي على ملاحظة قسمته وتصورها، فإن ذلك ليس بممتنع. وللعقل فرض كل شيء وتصوره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه[2].

---

(١) بينيس: مذهب الذرة، مقدمة المترجم ص و - ح.

(٢) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ١٨٦، ط ليز ١٨٦٢.

الفصل الثالث

مشكلة النفس الإنسانية ومسألة حشر الأجساد

مقدمة

أولاً : الغزالي

ثانياً : أبو البركات الغدادي

ثالثاً : ابن باجة وابن طفيل

رابعاً : ابن رشد .

خامساً : ابن تيمية

مقدمة

لم يكن غريباً أن يشغل موضوع النفس الباحثين والمفكرين في مختلف العصور. وليس ثمة فيلسوف إلا أدلى فيه برأي وتعرض له بشيء من التحليل وربما كان في تاريخ موضوع النفس ما يلخص تاريخ الفلسفة بأسرها. وإذا كانت مسألة قدم العالم وحدوثه تحتل مركزاً ممتازاً في تاريخ الفكر الفلسفي عامة، والفلسفة الإسلامية خاصة، فإن مشكلة النفس الإنسانية ومسألة حشر الأجساد لا تقل أهمية. فقد حاول الغزالي ـ كعادته دائماً ـ تفنيد آراء المشائين في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية، وإبطال إنكارهم لبعث الأجساد، مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية. وتظهر أهمية هذه المشكلة ـ بالإضافة إلى أنها مشكلة طبيعية وميتافيزيقية، أنها تثير جوانب أخلاقية هامة تتعلق بمسألة السعادة والشقاء في الدنيا والآخرة. ولا شك في أن البحث في وجود النفس وطبيعتها وحدوثها وقدمها وفنائها وخلودها، إنما يرتبط بطبيعة كل فلسفة على حدة.

فالفلسفة المادية قد تنكر النفس جملة، أو تقول بأنها جسم أو عرض بجسم. وهذا الموقف المادي يتضح كل الوضوح عند أنصار مذهب الجوهر الفرد وبخاصة عند اليونان، لأنهم لا يرون في الوجود إلا الجوهر وأعراضه، وفكرة الاتصال والانفصال المستمر لهذه الجواهر الفردة التي هي جزء متمم

لهذا المذهب الذي يفسر الكون والفساد على أساس الاتصال والانفصال بين الذرات، فإنه يقضي بأن يكون الجسم في تجدد دائم هو وأعراضه نتيجة لذلك. وخير مثال هو موقف ديمقريطس المادي حين يرى أن النفس مادية مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة، من حيث أن النفس مبدأ الحركة في الأجسام الحية. ومثل هذه الجواهر هي المستديرة التي تؤلف النار ألطف المركبات وأكثرها تحركاً، فالنفس جسم ناري. وهذه الجواهر منتشرة في الهواء، يدفعها إلى الأجسام فتتغلغل في البدن كله، وتتجدد بالتنفس في كل آن. وما دام التنفس دامت الحياة والحركة. وما دامت حاصلة كلها في البدن دام الشعور، فإذا ما فقد بعضها كان النوم واللاشعور، وإذا فقد معظمها كان الموت الظاهر، وإذا فقدت جميعاً كان الموت الحقيقي أي فناء الشخص. وليس للإنسان أن يرجو خلوداً، وإنما سعادته في طمأنينة النفس وخلوها من الخرافات والمخاوف. وتتحقق هذه الطمأنينة بالعلم بقانون الوجود والتسليم له، والتمييز بين اللذات والتزام الحد الملائم فيها، فإن تجاوز الحد يجر الألم[1].

ولا تخرج الأبيقورية كثيراً على ما ذكره ديمقريطس، حيث ترى أن الأحياء أعقد المركبات نشأت اتفاقاً على ما قال أنبا ذوقليس وديمقريطس، ولا يبقى منها إلا الأصلح ولا يثبت منها إلا النوع. والنفس الإنسانية جسم حار لطيف للغاية تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله. وللنفس عند أبيقور وظيفتان الواحدة حيوية وهي بث الحياة في الجسم، والأخرى وجدانية وهي الشعور والفكر والإرادة. تؤدي الوظيفة الأولى بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة في الجسم كله، وتؤدي الوظيفة الثانية بجواهر ألطف محلها القلب. ومن المؤكد عنده أن الوظيفة الأولى شرط لوجود الثانية. وأما الجسم فهو

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٩ ـ ٤٠ ط القاهرة ١٩٥٣.

شرط النفس كلها، فإنه إذا انفصلت جواهر الجسم انطلقت النفس وتبددت جواهرها. والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم، أما النفس المفكرة أو نفس النفس فإن لها من الاستقلال ما تستطيع معه أن تكون سعيدة مهما يكن من حال الجسم. ومذهب أبيقور في الإحساس والإدراك هو مذهب الذريين. ومذهبه في الأخلاق هو أيضاً مذهب الماديين في اعتبار السعادة هي اللذة الجسمية، بل اللذة هي غاية الحياة، ويلزم من ذلك، أن تكون الوسيلة إلى هذه الغاية فضيلة من حيث أنه يستبقي الفضائل المعروفة ويستبعد الرذائل ولا بد من اجتناب اللذة التي تجر ألماً. وأهم شرط في السعادة هو قوة اللذة لا مدتها، إذ أن المدة لا تزيد اللذة. فسعادتنا تتوقف على النفس، ويجب أن يتوجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة للنفس، كما نحاول أن نوفر للجسم توازنه. والحكيم هو الذي لا يخاف الظواهر الجوية ولا القدر ولا الآلهة، بل لا يخاف الموت. وهو يعلم أن الخلود مستحيل، فلا يفكر فيه ولا يتحسر عليه، فلا يأخذه الرعب من ظلام القبر وتعفن الجسم، فالموت فناء على حد قول أرستبوس[1].

والرواقية - وإن كانت فلسفة مادية كسابقتيها - إلا أنها في تصورها للمادة لا تقف عند أجزاء لا تتجزأ وهو الجوهر الفرد، بل تذهب إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية، مفتقرة إلى ما يردها إلى الوحدة في كل جسم، فكان الجسم عندها مركباً من مبدأين: هما مادة ونفس حار يتحد بالمادة ويتوتر، وهما بمثابة الهيولي والصورة عند أرسطو، إلا أن الصورة البسيطة والنفس شيء جسمي يوجد في المكان بالذات. ويتفاوت التوتر بتفاوت التماسك، وتتفاوت الشخصية أو الفردية في الأجسام. وليس للنبات نفس على العكس من الحيوان والإنسان، فللحيوان حركة نزوعية تصدر عن

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢١٨ - ٢٢١.

التصور بالذات ، أما في الإنسان فإن للنفس أن تتدبر هذه الحركة ، إن قبلتها صدرت ، وإن رفضتها بطلت. والرفض والقبول الذي للإنسان إنما يرجع إلى العقل ، فالإنسان عاقل دون الحيوان. وينطبق مثل هذا القول على العالم بأجمعه ، فالعالم حي له نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزاءه، وتؤلف منها كلاً متماسكاً. ووظيفة الإنسان في هذه الفلسفة أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي ، وعليه أن يحيا وفق الطبيعة والعقل. فعلى الإنسان أن يطلب ما ينفعه ويتجنب ما يضره ، واللذة ليست إلا عرضاً ينشأ حيث يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقى كيانه ، من حيث أنه جزء من الطبيعة الكلية. والإنسان الكامل هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية أو بالقدر. فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق الإرادة الكلية ، ويقبل مفاعيل القدر طوعاً[1].

هذا ما كان من أمر الفلسفة المادية في مسألة النفس ، ثم يأتي دور الفلسفة الروحية في معالجة هذه المشكلة. وأمر ضروري أن تحتل النفس المركز الممتاز عند الروحانيين ، فحاولوا البرهنة على وجودها خصوصاً، واهتموا بخلودها فعليه يتوقف قسط كبير من آرائهم ونظرياتهم. فقضوا زمناً يؤمنون بأنها مبعث الحياة ، فمن ينكرها ينكر الحياة معها ، وكانوا لا يزالون يذهبون إلى أنها مصدر الإدراك والتفكير ، فإذا ما أنكرت عز تفسير الظواهر النفسية. وليس من شك في أن النفس والبحث في وجودها وخلودها شغل الرعيل الأول من فلاسفة اليونان وبخاصة تلامذة سقراط الذين ساروا على نهجه وتأثروا بمحاضراته الشفوية التي عبر عنها كثيراً تلميذه الأول أفلاطون في محاوراته العديدة. فموقف أفلاطون مستمد من أستاذه سقراط، فعلينا إذن أن نبدأ بأفلاطون الإلهي كزعيم للمدرسة الروحية.

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٢٦ ـ ٢٣٠.

لقد بدأ أفلاطون في هذه المسألة حيث انتهى أستاذه سقراط. فحكم هو الآخر بأن النفس هي العنصر الجوهري في الإنسان، وأنها ذات مستقلة فلا يدخل البدن في تعريفها ولا يعد جزءاً من ماهيتها فهي المبدأ الذي تفيض منه الحياة على الجسم، وهي التي تحركه وتدبره وتعنى بأمره. وأفلاطون - في الواقع - يرفض كل ما ذهب إليه ديمقريطس والذريون، فيرى أن النفس جوهر روحي، ولا تتبدل طبيعتها مهما لحقها النقص والتشويه بسبب اتصالها بالبدن، فتستطيع أن تتخلص من كل ذلك عندما تتحرر من الجسد، وليس لهذا الجوهر هم سوى البحث عن وسيلة إلى الخلاص من سجنه، لأنه يتوق إلى معرفة حقيقة أمره، فمن واجب النفس التي أكرهت على الهبوط إلى أحد الأجسام أن تعمل ما استطاعت على تطهير نفسها من الأدران التي تلحقها بسبب وجودها في ذلك السجن الذي يعد قبراً لها. هذا التطهر سبيله الحكمة والمعرفة إلى جانب عنصر إلّهي هام ألا وهو الإلهام أو الفيض الإلّهي الذي يغمر النفس دفعة واحدة فتشرق عليه المعرفة الحقة وتسمو بها. وهذا الفيض هو الحب المثالي الذي يشفي الإنسان من شقائه. وليس الموت إلا سبيل الخلاص النهائي من هذا السجن فلا ينبغي لها أن تجزع من الموت وتخشاه، فإنه الطريق الذي يصعد بها نحو العالم العلوي لتلقى فيه الثواب العظيم جزاء على ما لاقته من عذاب وحسرة وألم حين وجودها في البدن[1].

ومحاورة «فيدون» هي أهم المحاورات التي برهن فيها أفلاطون على وجود النفس في عالم سابق على عالمها الجسدي وعلى خلودها بعد انفصالها وابتعادها عن هذا العالم المؤقت. وتنحصر هذه البراهين في أربعة: فحجة التذكر تؤكد أن العلم ليس في الحقيقة إلا تذكراً، وطبقاً لهذه الحجة لا بد أن نكون قد تعلمنا في زمن سابق ما نتذكره في الوقت الحاضر، وهذا لا يكون

---

(1) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ص ٣٢ - ٣٦ ط القاهرة ١٩٤٩.

ممكناً، لو لم تكن نفسنا في مكان ما قبل أن تأخذ بالكون هذه الصورة الإنسانية. وهذا الاكتساب السابق لولادتنا قد فقدناه عند الولادة، ولكن عند استعمال حواسنا فيما بعد تجاه هذه الأشياء التي نشاهدها، فإننا نتكسب من جديد المعرفة التي حصلنا عليها في زمن ماض. أما حجة الأضداد فتؤكد بقاء النفس بعد انفصالها من الجسد لتعود مرة جديدة وتولد مرة أخرى من أولئك الذين ماتوا من حيث أن الأحياء يخرجون من الموتى، لأنه لا يمكن بدون شك أن يتحقق ميلاد جديد لنفوس لم تكن موجودة (وهذا يعني عند أفلاطون أن النفوس محدودة) وهذه الحجة قائمة على أن الضد يخرج من الضد بالضرورة. وبالجمع بين هاتين الحجتين، يأتي البرهان الثالث فيتأكد لنا وجود النفس سابقاً على الجسد بناء على حجة التذكر، وللنفس وجود لاحق للجسد على أساس فكرة التناسخ وأن الأحياء يخرجون من الموتى. والحجة الرابعة وهي أهم هذه الحجج تتعلق بموضوعات الحواس والفكر، وهي قائمة على أساس أن الشبيه يدرك الشبيه، فالنفس بسيطة وإلّهية وخالدة وغير منظورة، فعليها إذن أن تدرك المثل التي تتشابه معها في نفس الصفات، أما الجسد فهو على العكس من ذلك تماماً من حيث أنه منظور ومركب فلا يلائمه إلا الانحلال والفساد، من هذا ينتج أن النفس تتوجه إلى ما هو خالد ولا يفنى وما يبقى هو هو دائماً، بسبب صلتها به فإنها تأخذ بالقرب منه مكانها الذي يبيحه لها دائماً وجودها في ذاتها وبذاتها. وهذا يعني أن النفس هي الفكر الخالص، وهي في نفس الوقت مبدأ الحياة والحركة للجسم[1].

وموقف أرسطو من النفس قلق ومضطرب، وربما يرجع ذلك إلى أنه لم يرض أن يتبع آثار أستاذه أفلاطون، فأنكر استقلال النفس عن البدن. وحينئذ لا يعتقد أن النفس كانت توجد قبل اتصالها بالبدن في عالم المثل أو

---

(١) أفلاطون: فيدون ص ٤٣ - ٦٣ ترجمة وتعليق د. النشار ط الإسكندرية ١٩٦٥.

الحقائق الخالدة الثابتة. فهو يرى أن العالم الحسي الذي نعيش فيه عالم حقيقي قائم بذاته وليس بظل لعالم آخر. والأشياء المتغيره المتحولة هي أشياء حقيقية تدركها النفس عن طريق الحواس والعقل، لا عن طريق التذكر كما يقول أفلاطون[1].

ومن هذا يرى أرسطو أن الكائن الحي يقوم على مبدأين: هما الصورة والهيولي، والنفس هي صورة هذا الكائن. ومذهبه الطبيعي يؤكد عدم انفصال الهيولي عن الصورة، وعلى هذا الأساس لا يمكن للنفس أن تنفصل عن البدن وتحل في بدن آخر. وبما أن الصورة فعل والهيولي قوة، فلذلك كانت النفس أكمل وأتم من الجسد. ولهذا نرى أرسطو يعرف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي، أي أنها تمام الصورة لجسم طبيعي له أعضاء يسميها آلات. وعلى هذا تكون النفس والجسم وحدة متكاملة لا ثنائية فيها على العكس من أفلاطون. ويحدد أرسطو وظيفة النفس في علاقتها بالجسد غير منفصلة عنه حيث يقول عنها بأنها ما به نحيا ونحس ونفكر ونتحرك في المكان[2]. وفي هذا التعريف يعدد أرسطو وظائف النفس أو قواها، وليس تعدداً للنفوس. فهذا التعريف يتضمن النفس النباتية وهي أساس الغذاء والنمو، والنفس الحيوانية وهي أساس الإحساس والحركة، وأخيراً النفس الناطقة وهي أساس الإدراك والمعرفة والتفكير. والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يجمع هذه القوى الثلاث، ولكن أهم هذه القوى فيه هي النفس الناطقة. ولما كانت النفس الإنسانية تتميز عن غيرها بإدراكها للكليات مجردة، فيجب علينا إذن أن نحكم بأنها جوهر مجرد أي مفارق لا يتحد بعضو من أعضاء الجسد وإن كان يقوم بتدبيره واستخدامه. وأرسطو يرى أن العقل أو النفس الناطقة يكون في مبدأ أمره وقوة صرفة كالحس. ولما كان العقل

---

(١) د. محمود قاسم: في النفس والعقل ص ٦٨.

(٢) د. أبو ريان: تاريخ الفكر جـ ٢ ص ١١٧ ـ ١٣٦.

بالقوة لا بد له من عقل بالفعل يخرجه من القوة إلى الفعل، لذلك فهو في حاجة إلى العقل الفعال الذي يجرد الصور المعقولة ويطبعها في العقل الهيولاني أو العقل المنفعل[1].

وموقف أرسطو من العقل المنفعل والعقل الفعال لا يخلو من الغموض فهو يذهب إلى أن العقل الفعال هو القابل للمفارقة وهو غير منفعل أصلاً غير ممتزج بمادة، لأن ماهيته أنه فعل، والفاعل أشرف دائماً من المنفعل، والمبدأ أي العلة أشرف من المادة. وهنا مفاضلة بين العقلين، يؤكد فيها خلود النفس على أساس أن العقل الفعال بعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد دائم. غير أننا لا نتذكر في حالة المفارقة لأنه غير منفعل، بينما العقل المنفعل فاسد، ومن غير هذا فليس شيء يفكر. وعبارة أرسطو «بعد أن يفارق» يؤكد أن العقل الفعال في النفس[2]. وسوف يحتل هذا العقل الفعال في الفلسفة المشائية الإسلامية مركزاً ممتازاً وهو محل لنقد خصوم المشائية.

ويكمن خير الإنسان في طلبه للسعادة التي هي في تمام تأدية وظيفته الأساسية التي يمتاز بها عن سائر الموجودات، ليست هي الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ولكنها الحياة الناطقة فخير الإنسان حين يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل وجه، أي أن السعادة في عمل النفس بحسب كمالها وذلك طول الحياة. وتنحصر هذه السعادة الإنسانية في الحكمة والنظر ومزاولته لها بما فيه من جزء إلّهي هو العقل، فعليه أن يملأ حياته بأكملها من حيث أنّ النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة لأنهم عقول مفارقة. والإنسان لا يزاوله إلا أوقاتاً قصاراً، فسعادته به ناقصة. ولا يذكر أرسطو أن النظر سيكون

---

(1) حمودة غرابة: ابن سينا بين ٧٢ - ٧٣.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة ص ١٦٥.

بالفعل حياة النفس الناطقة بعد مفارقتها البدن[1].

وقد تساءل الشراح عن حقيقة العقل الفعال، فذهب بعضهم إلى أنه الله نفسه إذ أن الصفات التي أضفاها أرسطو عليه من كونه مجرداً وخالداً ومؤثراً لا تنطبق إلا على الله في نظرهم. ويعلق ابن سينا على هذا الرأي بأن كثيراً من الشراح يجعل العقل الفعال هو الإِلَه الأول، فيبلغ من جهله أن يجعل الإِلَه الأول الحق محصوراً في قلب أو دماغ وهذا جهل وجسارة. ويجعل ابن سينا العقل الفعال هو عقل القمر وهو التالي لعقل الإنسان وهو كالصورة له، ويؤيده في ذلك كثير من القدماء والمحدثين[2].

والواقع أن الإسكندر الأفروديسي الملقب بأرسطو الثاني هو صاحب هذا الاتجاه فهو حين يشرح مذهب أرسطو في النفس والعقل يرى أن النفس صورة الجسم، وليس للصورة والهيولي في المركب وجود خاص أو مفارق وجميع وظائف النفس مرتبطة بتغيرات عضوية. فالنفس شيء من الجسم وعلى ذلك فالعقل الهيولاني فاسد بفساد الجسم، أما العقل الفعال، فلما كان هو الذي يجعل صور الماديات معقولة، فيجب أن يكون معقولاً، فهو مفارق وليس جزءاً من النفس، ولكنه يفعل في النفس من خارج، هو الله العلة الأولى[3].

والإسكندر الأفروديسي هو في الواقع الذي ميز بوضوح أربعة عقول في رسالته عن النفس التي استخرج منها إسحق بن حنين رسالة «العقل والمعقول» التي تأثر بها فلاسفة الإسلام المشائين. أحد هذه العقول هو العقل الهيولاني وهو بالقوة، ثم عقل بالملكة وهو العقل الهيولاني وقد حصل

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة ص ١٨٧ - ٢٠٠.
(2) حمودة غرابة: ابن سينا بين ص ٧٣ - ٧٤.
(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة ص ٣٠٢.

على موضوع معقول ولكنه لا يتعقله بالفعل، والثالث هو العقل الفعال الذي يجرد موضوعات الإحساس من شخصياتها المادية بفعل نوراني ويجعلها معقولة، فيخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل. وأخيراً العقل المستفاد وهو عبارة عن حال اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال. وهكذا يعبر الإسكندر بأسماء واضحة عما يقوله أرسطو بألفاظ غير واضحة[1]. وسوف يكون لموقف الإسكندر أثر كبير في كل من الكندي والفارابي وابن سينا. أما ابن رشد فهو من أشياع ثامسطيوس الذي يرى أن العقل المنفعل يعتبر مفارقاً كالعقل الفعال، هذا إذا أخذنا بالسبب القائل بأنه يعقل المعقولات، فكلا العقلين مفارق دائم واحد بالإضافة إلى بني الإنسان جميعاً[1].

ثم يأتي دور الأفلاطونية المحدثة حيث تعتبر النفس فيها أساس نظرية الفيض والصدور وهي أكثر المذاهب أثراً في العالم الإسلامي. فقد تدارسها المسلمون والإسلاميون، أنكرها الأولون وقبلها الآخرون. فأعلن أهل الكلام تكفير الإسلاميين من الفلاسفة لأجلها. وقد عرف المسلمون أفلوطين باسم «الشيخ اليوناني» وعرضوا ـ تحت هذا الاسم ـ المذهب الأفلوطيني الحديث. فالشهرستاني يذكر رموزه وأمثاله وهي تتناول الهيولي والصورة والعقل الفعال. ثم يشرح معنى النفس عنده بأنها جوهر كريم شريف تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير أنها دائرة لا بعد لها، ومركزها العقل الذي له أيضاً دائرة استدارت على مركزها وهو الخير الأول المحض. ودائرة العقل لا تتحرك أبداً بل هي ساكنة دائماً شبيهة بمركزها، إنها تتحرك نحو مركزها حركة اشتياق ـ لا حركة استكمال ـ للخير الأول المحض: بينما دائرة النفس متحركة على مركزها وهو العقل حركة استكمال. وكذلك دائرة العالم السفلي

---

(١) المصدر السابق ث ٣٠٢.

فإنها تدور حول النفس مشتاقة إليها. وأول المبدعات عن الواحد المعشوق الأول أي الله، هو العقل الأول. ويعني هذا أن الجواهر العالية العقلية إنما فاضت منه وقد تفاضلت مراتبها لاختلاف قبولها من النور الأول فلذلك صارت ذات مراتب شتى، فمنها ما هو أول في المرتبة، ومنها ما هو ثان، ومنها ما هو ثالث[1].

ويتضح أهمية مركز النفس في هذه الفلسفة الإشراقية إذا نظرنا في الموجودات رأينا أنها هي ما هي بالوحدة. فالنبات والحيوان كل منهما جسم واحد، فإذا تجزأ فقد الوجود الذي كان له، وصار إلى موجودات أخرى كل منها موجود واحد. توجد الصحة حين توجد وحدة التنسيق في الجسم، ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء، وتوجد الفضيلة في النفس حين يبلغ اتحاد أجزائها إلى الوحدة والتوافق والنفس هي التي تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام فترد الكل إلى الوحدة. وكذلك العالم في جملته، إن علة النظام فيه نفس كلية ولكنها أكثر وحدة من النفوس الجزئية[2].

ومذهب أفلوطين في النفس ـ بالإطلاق ـ أنها متكثرة بمعنى أن فيها قوى عدة، قوى الاستدلال والاشتهاء، والإدراك مجموعة في وحدة. فالنفس ـ وهي موجود واحد وتدخل الوحدة في الموجودات ليست عين الوحدة ولكنها تشارك فيها. أي أنها تقبلها من آخر هو العقل الكلي الذي يعتبر أشد وحدة من النفس الكلية، حيث أنه يحوي في ذاته جميع مثل الموجودات، وسبب ذلك أن المعقولات مترابطة متضامنة، ويقتضي ذلك عقلاً كلياً يحويها ويدرك ترابطها. وهنا يظهر الجانب الأخلاقي في هذا المذهب الإشراقي الذي يؤكد أن النفس ليست شريرة بذاتها، ولكن جزءها غير العاقل يجاوز

---

(١) د. النشار نشأة الفكر جـ١ ص ١٨٤ ـ ١٨٧.

(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة ص ٢٨٨ ـ ٢٩٧.

الاعتدال أو يقصر دونه. وجزؤها العاقل مضطرب هو أيضاً تمنعه الأهواء من رؤية الحق والخير وتميل به نحو المادة. وإذن فالنفس الكاملة هي دائماً مفارقة لا تقارب ذلك الشيء الرديء الذي هو المادة فللشر وجود ذاتي ولكنه ليس إلّهاً أو نفساً وإنما هو المادة. والشر الذي في النفس يأتي من اتصالها بهذا بالشر بالذات. ولما كانت المادة عنصراً ضرورياً في نظام العالم لأنها آخر الصدورات وليس بعدها إلا اللاوجود المطلق، كان الشر ضرورياً في العالم كذلك. ولكن لما كان الشر عدم الخير الذي هو وجود، كان الشر لا وجوداً، ولما كانت المادة لا وجوداً أي غير معينة أو مصورة في ذاتها، وكانت الصورة خيراً كانت المادة أو عدم الصورة هي الشر بالذات، أما الأقانيم الثلاثة الكبرى هي الوجود الحق وهي الخير بالذات[1].

١ ـ الكندي:

وإذا انتقلنا إلى العالم الإسلامي في ميدان الفلسفة المشائية، نجد الكندي يمزج بين الأفلاطونية الجديدة والفيثاغورية الجديدة، ويوفق بين أفلاطون وأرسطو سواء في موقفه من النفس أو في نظرية العقول. فيرى الكندي أن النفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي، وعنها صدر عالم الأفلاك. أما النفس الإنسانية فهي فيض من هذه النفس، هي من حيث طبيعتها أي من حيث ما يصدر عنها من أفعال، مقيدة بمزاج جسدها ولكنها تعتبر مستقلة عنه باعتبار جوهرها الروحي، وهي بمنجاة من تأثير الكواكب إذ تؤثر الكواكب فقط على الأمور الطبيعية. ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهر بسيط غير فان هبط من عالم العقل إلى عالم الحس، ولكنها مزودة بذكرى حياتها السابقة. وهي لا تطمئن في هذا العالم لأن لها حاجات ومطالب شتى تحول دون إرضائها الحوائل. فيكون ذلك مصحوباً بالآلام. ولا شيء يدوم في عالم الكون والفساد، فهو يسلب منا في

(١) المصدر السابق: ص ٢٨٨ ـ ٢٩٧.

أي لحظة كل ما هو عزيز لدينا، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم العقل. وحينئذ وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة وعلى تقوى الله، وأن نعكف على طلب العلم وعلى صالح الأعمال. أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همنا معتقدين أننا قادرون على استبقائها فإنما نجري وراء المحال الذي ليس في الوجود[1].

ويؤكد الكندي أن جوهر النفس من جوهر الله وهو نور من نوره، وإذا فارقت البدن انكشف لها الأشياء كلها وصارت شبيهة بالله. وتمسكها باللذات يعوقها عن المعرفة الشريفة، فعليها بالنظر الدائم في حقائق الأشياء حتى تصبح صافية مصقولة، حينئذ تظهر فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صقيلة، وتشعر النفس بلذة كبيرة عند مفارقتها للبدن حيث تنتقل إلى عالم الربوبية، مسكن الأنفس العقلية خلف السماوات حيث النور الإلٓهي. ولكن لا بد لها أن تتدرج في مراتب النقاء طوراً عن طور تقيم في كل مرتبة مدة تصفو فيها حتى تبلغ حالة الصفاء الخالص، وعند ذلك تدخل العالم الإلٓهي حيث تعلم كل شيء وتلتذ بما يفوض لها الباري من سياسة الأشياء الدنيا[2]. وهنا نرى نزعة فيثاغورية أفلاطونية أكثر منها نزعة أرسطية.

وتظهر أهمية الكندي حين يعطينا لأول مرة نظرية في العقل ظلت تتبوأ مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعده من غير أن ينالها تغيير كبير، وهي نظرية تتميز بها الفلسفة الإسلامية في طول مجرى تاريخها. فيذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسية، وإما أن تكون عقلية. أما القوة المتوسطة التي بين قوتي النفس الحسية والعقلية فهي القوة المتخيلة أو المتصورة. الحواس تدرك الجزئي أو الصورة المادية، والعقل يدرك الكلي والأنواع والأجناس أي الصورة العقلية. وإذا كان المحسوس في النفس هو

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢) الكندي: الرسائل جـ١ ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

الحس، فكذلك المعقول هو والعقل شيء واحد[1].

والعقل عنده أربعة أقسام: أولها العقل الذي هو بالفعل دائماً وهو علة جميع العقول والمعقولات. والثاني العقل الذي هو في نفس الإنسان بالقوة. والثالث العقل كعادة وهو الذي في النفس بالفعل وتستطيع استعماله متى شاءت كقوة الكتابة في الكاتب وهو ما يسمى بالعقل المستفاد. ورابعها عقل هو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل، ويبدو أنه عند الكندي فعل الإنسان ذاته. أما إخراج القوة إلى العادة أو إلى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الأولى أي العقل الذي هو بالفعل دائماً[2]. فالكندي يرى أن المعقولات هي التي تخرج العقل بالقوة إلى عقل بالفعل يصبح عند استعماله هو العقل الظاهر أي العقل الرابع، وعند وجوده في النفس هو قنية أو ملكة أو ما يسمى بالعقل المستفاد وهو الثالث.

٢ ـ الفارابي:

والفارابي ـ وإن كان أكثر وضوحاً من الكندي ـ إلا أن موقفه من النفس فيه شيء من القلق والاضطراب والتناقض، وبخاصة في مسألة خلود النفس، فيقول به تارة وينكره أخرى. هذا التناقض قد فتح باباً للتحامل على الفلسفة ومهاجمتها بدليل أن ابن سبعين لم يتردد أن يستنكر هذا الرأي ويحمل عليه هو وابن طفيل كما سبق في الفصل الأول. فقد قسم الفارابي النفوس قسمين: نفس عارفة خيرة وهي وحدها الخالدة، ونفس جاهلة مرتبطة بالجسم تفنى بفنائه، الأمر الذي عابه عليه فيما بعد بعض مفكري الأندلس، وعدوه هفوة كبرى، لأن النفوس جميعاً في رأيهم خالدة[3]. وسوف ندرك هذا في تقسيم الفارابي للعقول وارتباطها بالمعقولات.

(١) ري بور: تاريخ الفلسفة ص ١٤٤.

(٢) المصدر السابق: ص ١٤٥

(٣) Dr. I. Madkour: La Place... p.p. 123-125.

وقوى النفس عنده أو أجزاؤها ليست متساوية الرتبة، بل بعضها أرقى من بعض. فالقوة الدنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعليا، وهذه بمثابة صورة في تلك وأفضل القوى هي القوى الناطقة حيث أنها ليست مادة لقوى أخرى، بل هي الصورة لكل الصور التي دونها. والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة المتخيلة مع القول بأن القوى النفسانية تتصف بالنزوع والإرادة. والنفس الناطقة تميز بين الجميل والقبيح وتحصل الصناعات والعلوم وتحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله. وعلى الجملة فالنفس كمال الجسم، والعقل كمال النفس، وما الإنسان على الحقيقة إلا العقل[1].

وكتاب النفس لأرسطو قد أثر في تقسيم الفارابي للعقول إلى أربعة: وهي العقل بالقوة أو الهيولاني وهو نفس ما أو قوة من قوى النفس مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها فتجعلها كلها صورة لها. وهي شبيهة بمادة تحصل فيها وهي لا تتميز عن صور المعقولات. وهذه القوة ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة وهو ما ذهب إليه الإسكندر الأفروديسي حيث لم يفرق بين النفس الإنسانية الجزئية وبين هذا العقل الذي هو تلك النفس التي تتهيأ لقبول المعقولات. وهذا القول يتفق مع نظرية الفارابي في خلود النفس الكلية، والاتصال بالعقل الفعال، لأنه كان ينكر خلود النفس الجزئية والعقل بالقوة[2].

والعقل الثاني هو العقل بالفعل وهو نفس العقل السابق بعد أن اتحد بالصور العقلية التي كانت موجودة بالقوة في الأشياء الخارجية ثم انتقلت إلى الفعل أي الصورة التي كان يمكن إدراكها ثم أصبحت مدركة بحسب

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٢) د. محمود قاسم: في النفس والعقل ص ١٨٩ ـ ١٩٣.

الواقع ، والعقل والمعقول هنا شيء واحد. وكلا هذين العقلين الأول والثاني مظهر لشيء واحد بعينه وهو النفس الإنسانية[٣].

والعقل الثالث وهو العقل المستفاد وهو نفسه العقل بالفعل عندما يدرك الصور العقلية فتصبح صورة له ، وحينئذ ينقلب عقلاً مستفاداً ، وهو الذي يعد مادة للمعقولات وهو في نفس الوقت صورة للعقل الأدنى منه أي العقل بالفعل. وهذا التدرج في العقول ضروري حتى يستطيع العقل النزول إلى مستوى الأشياء الخارجية. ولكن لا يتم هذا النزول إلا إذا استعانت النفس ببعض قواها السفلى وهي الخيال والحس. فالنفس تتبع في إدراكها للأشياء الحسية طريقاً تصاعدياً: إحساس فخيال فعقل بالقوة فعقل بالفعل فعقل مستفاد[١].

ولكن هذه العقول الإنسانية ليست كافية وحدها في تحصيل المعرفة ، وهنا يأتي دور العقل الرابع وهو العقل الذي يخرج النفس من مجرد الاستعداد لإدراك الأشياء إلى إدراكها بالفعل. ألا وهو العقل الفعال الذي يوجد خارج النفس أي أنه عقل مفارق ومكانه في أقرب الأفلاك إلينا وهو فلك القمر، وهو شبيه بالشمس التي تخرج الألوان من القوة إلى الفعل ، وهو المصدر الذي تفيض منه المعاني. وهو السبب في وجود النفوس وكل ما يحتوي عليه هذا العالم الدنيوي. ولا تتم المعرفة حقاً إلا إذا اتحد هذا العقل بالنفس العاقلة لدى الإنسان. وفي هذا الاتحاد أو الاتصال يحصل الإنسان على السعادة. وهذا الاتصال ليس مباحاً للجميع ، بل يتحقق لدى هؤلاء الذين قويت لديهم ملكة الخيال ، وتلك هي المرتبة القصوى أي مرتبة الأنبياء[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٩ - ١٩٣.
(٢) المصدر السابق: ص ١٨٩ - ١٩٣.
(٣) المصدر السابق: ص ١٩٣.

ومفارقة النفس للبدن تعطيها كل ما للعقل من حرية، ولكن هل تبقى مستقلة بذاتها، أم تكون جزءاً من العقل الكلي؟ إن رأى الفارابي غامض ومتناقض في مختلف كتبه. فهو يؤكد أن الأبدان تبطل فتخلص النفوس بالموت، ويأتي جيل من بعد جيل فينضم كل شبيه إلى شبيهه وينخرط كل في نظامه. ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكثر إلى غير نهاية، وهي تتصل بعضها ببعض كما يتصل معقول بمعقول أو قوة بقوة، وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل نفوساً أخرى مشابهة لها، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها[1].

وقد يعتقد أن عرضنا لتاريخ النفس خلال العصور والمذاهب، إنما هو محاولة بعد ذلك لهدم هذه الفلسفات المختلفة من خلال موقف المتكلمين والإشراقيين والفلاسفة الذين جاءوا بعد ابن سينا. ولكنني أوضح هنا فقط الخلاف والاتفاق بين الفلسفة المشائية الإسلامية وبين من وقفوا معها أو ضدها حتى نؤكد الغرض الحقيقي من موضوع هذا الكتاب «الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي». وإن اقتضت الضرورة بيان أوجه صحيحة ومسلم بها في هذه الفلسفة فلا مفر من ذلك مطلقاً. وقد درجت دائماً على القول بأن المشائية الإسلامية لها طابع خاص ومميز لها عن متابعتها للفلسفات السابقة عليها وبخاصة اليونانية. فنقول فيما يختص بوجود النفس ومحاولة البرهنة عليها عند ابن سينا، أنه موقف متفرد استقل به زعيم المشائية ورئيسها دون غيره.

٣ ـ ابن سينا:

وأؤكد مرة أخرى أن أفلاطون كان يبرهن على خلود النفس أكثر من البرهنة على وجودها وبخاصة في محاورة فيدون. وكذلك أرسطو يعقد في

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ١٧٠.

أكبر مؤلفاته السيكولوجية الباب الأول لمناقشة آراء السابقين في ماهية النفس وخواصها، دون أن يعنى كثيراً بإثبات وجودها. وفي «التساعيات» فصل طويل عن هبوط النفس لم يعرج فيها أفلوطين على وجودها. وكأن هؤلاء الفلاسفة يرون أن هذا الوجود من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى إثبات. فليس ثمة إذن تقليد فلسفي يرى ابن سينا ضرورة متابعته. وهو نفسه يشير إلى البواعث التي دفعته للبرهنة على وجود النفس وهي تتلخص في أمرين: باعث منهجي، وآخر موضوعي. فيقضي المنهج القويم في رأيه أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس، ثم ينتقل بعد ذلك إلى شرح وظائفها. وهناك سبب آخر جوهري هو أن بعض الماديين من معاصري ابن سينا أو ممن سبقوه قليلاً قد غالوا فيما يظهر مغالاة الماديين الحديثين وتطرفوا تطرفهم، فوحدوا بين النفس والجسم وأنكروا وجودها رأساً، واعتبروا الجسم مبعث الظواهر العقلية المختلفة. فلم ير بداً من أن يرد عليهم ويبين خطأهم.

وقد أشار ابن سينا إلى هؤلاء الماديين صراحة في إحدى رسائله، فيذهب إلى أن المراد بالنفس هو ما يشير إليه كل أحد بقوله «أنا»، وقد اختلف أهل العالم في أن المشار إليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس أو غيره. أما الأول فقد ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو هذا البدن، وكل أحد فإنما يشير إليه بقوله «أنا» فهذا ظن فاسد[1]. وسوف نعرض لموقف المتكلمين معتزلة وأشاعرة من النفس خلال عرضنا لفلسفة الغزالي.

وموقف ابن سينا هو موقف من قال بأن النفس جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها، ويصير عارفاً بربه، عالماً بحقائق معلوماته، فيستعد

(١) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٨، نشر وتعليق د. محمد ثابت الفندي الطبعة الثانية.

بذلك للرجوع إلى حضرته، ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، وهذا هو مذهب الحكماء الإلّهيين والعلماء الربانيين، ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة. فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم وإتصالهم بالأنوار الإلّهية، وله في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين. وهذا يؤكد جانباً إشراقياً وفلسفياً عند ابن سينا. هذه البراهين هي في إثبات أن جوهر النفس مغاير لجوهر البدن، ثلاثة:

١ ـ البرهان الأول وليس له نظير صريح في كتبه الأخرى، وفحواه أن الإنسان يتذكر كثيراً مما جرى من أحواله طول عمره، وهذا يدل على أن الإنسان ثابت مستمر. أما البدن وأجزاؤه فليس ثابتاً ولا مستمراً، بل هو دائماً في تحلل وانتقاص. ولهذا يحتاج إلى الغذاء ليعوض ما تحلل من بدنه لأن البدن حار ورطب. ورغم هذا التحلل والانتقاص فإن الذات باقية طول هذه المدة، فيعلم من ذلك أن الذات مغايرة للبدن وأجزائه الظاهرة والباطنة، وهذا برهان عظيم يفتح باب الغيب من حيث أن جوهر النفس غائب عن الحواس والأوهام، ويمكن تسميته برهان الاستمرار.

٢ ـ البرهان الثاني مؤداه أن الإنسان قد تعتوره حالة نفسية يغفل فيها تماماً عن كل ما هو بدني، فلا يشعر إلا بأنانيته الخالصة، فإذا وصلت النفس إلى ذلك استطاعت أن تدرك أن جوهرها مغاير لجوهر البدن. وهذا البرهان يشبه برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء لابن سينا.

٣ ـ البرهان الثالث وهو قائم على أساس وظيفة النفس كمبدأ واحد تجتمع فيه المدركات على اختلافها ظاهرة وباطنة. فالإنسان إذا اشتهى شيئاً أو غضب منه، أو أخذه بيده أو مشى أو تكلم أو سمع أو تفكر في شيء أو توهمه وتخيله، فإنه يعلم بالضرورة أن في الإنسان شيئاً جامعاً يجمع

هذه الإدراكات وهذه الأفعال، وهذا الشيء ليس من أجزاء البدن، أي أنه شيء وراء البدن، ويمكن تسميته برهان الأنا ووحدة الظواهر النفسية. ونتيجة هذه البراهين كلها أن النفس هوية الإنسان، وليست جسماً ولا جسمانية لأنها غير منحلة أو فاسدة. فهي جوهر فرد روحاني ونور فائض على القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الإنساني، وإلى هذا المعنى أشير في الكتاب الإلهي، بقوله ﴿ **فإذا سويته ونفخت فيه من روحي** ﴾[1]، فالتسوية هو جعل البدن بالمزاج الأنسي مستعداً لان تتعلق به النفس الناطقة، وقوله ﴿ **من روحي** ﴾ إضافة لها إلى نفسه لكونها جوهراً روحانياً غير جسم ولا جسماني[2].

ويؤكد ابن سينا أن معرفة النفس مرقاة إلى معرفة الرب تعالى كما أشار إليه قائل الحق بقوله «من عرف نفسه فقد عرف ربه». ولو كان المراد بالنفس في هذا الحديث هو هذا الجسم، لكان كل أحد عارفاً بربه، وليس الأمر كذلك، فقد غفل عن معرفتها الدهماء من الناس، بل أكثر العلماء عنها غافلون. ولهذا أوحى إلى رسول الله لما سئل عن حقيقة الروح «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي» ثم قال عقيبه «وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً»[3] تنبيهاً على أكثر الناس عن النفس وحقيقة الروح[4].

ثم تأتي البرهنة على بقاء النفس بعد بوار البدن، وأن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها. ويبني ابن سينا حجته في ذلك على نفس الأساس الذي رأيناه في مسألة أبدية العالم. فكما أن العلة أبدية فكذلك معلولها أبدي، فيذهب إلى أن جوهر الإنسان،

---

(١) سورة الحجر آية ٢٩.

(٢) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس ص ٨ ـ ١٠.

(٣) سورة الأسراء آية ٨٥.

(٤) رسالة في معرفة النفس ص ٧.

أي الإنسان في الحقيقة، لا يفنى بعد الموت ولا يبلى بعد مفارقة البدن. بل هو باق لبقاء خالقه تعالى، وذلك لأن جوهره أي النفس أقوى من جوهر البدن، لأنه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه، والبدن منفصل عنه تابع له. ولعمري! هذه هي نفسها برهنة أفلاطون على خلود النفس في محاورة فيدون. ثم يضيف إلى ذلك قوله بأن وجود النفس بعد مفارقتها للبدن ليس فيه أي ضرر، بل بقاؤها أولى لأنها جوهر. أما مقارنتها مع البدن فهو من مقولة المضاف، والإضافة أضعف الأعراض. فالنفس لا يتم وجودها عن طريق أو بسبب موضوعها أي البدن. بل البدن هو الذي يحتاج إلى شيء آخر مضاف إليه، ألا وهي النفس. فكيف إذن يبطل الجوهر القائم بنفسه أي النفس يبطلان أضعف الأعراض المحتاج إليه؟![1].

ويعطينا ابن سينا دليلاً ملموساً يقع لنا كثيراً، وهو أن الإنسان في نومه يرى الأشياء ويسمعها، بل يدرك الغيب في المنامات الصادقة مما لا يتيسر له في اليقظة، فذلك برهان قاطع على أن جوهر النفس غير محتاج إلى هذا البدن، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطله. فإذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس من جنس البدن، فإذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة والملأ الأعلى انجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس، وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة[2]، فنودي من الملأ الأعلى **﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي في جنتي﴾**[3]. هذه العبارة تؤكد موقف ابن سينا الحقيقي من مسألة الثواب والعقاب في الآخرة، وأن هذه المسألة تتعلق فقط بالروح دون البدن لعدم حاجتها إليه. أي أن ابن

(١) المرجع السابق: ١١.

(٢) المرجع السابق: ص ١١ ـ ١٢.

(٣) سورة الفجر آيات ٢٧ ـ ٣٠.

سينا ينكر بعث الأجساد من الناحية الفلسفية، وقد أثار هذا الموقف الفلسفي كل الذين يتمسكون بالقرآن والحديث فرموه بالكفر والإلحاد وبخاصة الغزالي.

ومما يؤكد هذا الاتجاه عنده، هذه المحاولة من جانبه لبيان مراتب النفوس في السعادة والشقاوة بعد المفارقة عن البدن. فيذهب إلى أن مراتب النفوس ثلاث: نفوس كاملة في العلم والعمل، ونفوس ناقصة فيهما، ونفوس كاملة في العلم ناقصة في العمل أو العكس. ويشير القرآن إلى هذه الأصناف الثلاثة بقوله: **﴿وكنتم أزواجاً ثلاثة فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة﴾** ثم قال: **﴿والسابقون السابقون أولئك المقربون﴾**[1]. فالكاملون في العلم والعمل هم السابقون ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم فيلتحقون من العوالم الثلاثة (أي عالم العقل والنفس والجسم) بعالم العقول. ويتنزهون أن يقارنوا درن الأجسام ونفوس الأفلاك مع جلالة قدرها، فهم في المرتبة العليا. أما أصحاب اليمين وهم في المرتبة الوسطى، يرتفعون عن عالم الاستحالة ويتصلون بنفوس الأفلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله تعالى في السموات من الحور العين وألوان الأطعمة اللذيذة وألحان الطيور التي تقصر أوصاف الواصفين عن ذكرها وشرحها كما قال عليه السلام حكاية عن ربه «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». ولا يبعد أن يتمادى أمر هذه الطبقة إلى أن يستعدوا للفوز بوصول الدرجة العليا، فينغمسوا في اللذات الحقيقية واصلين إلى السابقين بعد انقضاء دهور تأتي عليهم. أما أصحاب الشمال فهم النازلون في المرتبة السفلى وهم المنغمسون في بحور الظلمات

---

(١) سورة الواقعة آيات ٧ ـ ١١.

الطبيعية، وهم الذين ﴿ **دعوا هنالك ثبوراً لا تدعوا اليوم ثبوراً واحداً وادعوا ثبوراً كثيرا** ﴾[1]. فهذه إذن شرح أحوال الأرواح البشرية بعد المفارقة عن الأجسام والمهاجرة إلى دار الآخرة، وقد اتفق على صحتها الوحي الإلهي والآراء الحكيمة[2].

ثم يأتي دور ابن سينا في بيان ماهية النفس وحدها ومعرفة طبيعتها. ولا شك في أننا قد أدركنا بعض خصائصها المخالفة لخصائص الجسد بعد البرهنة على وجودها وخلودها. ولكننا نرى ابن سينا هنا يوفق بين أفلاطون وأرسطو ويأخذ من أفلوطين، فيذهب إلى أن النفس اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، ثم يشترك الإنسان والملائكة السماوية في حد النفس. فالمعنى الأول تعريف أرسطو حيث تكون النفس كمالاً أو لا لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. وينطبق هذا التعريف الأولى على كل الكائنات الحية. ثم هناك تعريف آخر ينطبق على النفس الإنسانية من حيث أنها جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي أي عقلي بالقوة. أما إذا كان بالفعل فإنه ينطبق على النفس الكلية الملكية ويدخل في ذلك العقل الكلي وعقل الكل ونفس الكل.

أما العقل الكلي فهو المعنى المعقول الذي يقال على كيفيتين مختلفتين بالعدد من العقول التي للأشخاص من الناس. ولا وجود له في الواقع، بل وجوده في التصور. وكذلك النفس الكلية تقال على كثيرين مختلفين في جواب «ما هو» وكل واحد منها نفس خاصة لشخص.

أما عقل الكل فهو يقال لمعنين: أحدهما جملة العالم، والآخر الجرم الأقصى وهو جرم الكل وحركته هي حركة الكل لأن الكل تحت حركته. فعقل

---

(١) سورة الفرقان من آية ١٣ وآية ١٤.

(٢) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس ص ١٣ - ١٤.

الكل هو جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك بالذات ولا بالعرض، ولكنها تتحرك شوقاً، وآخر عدة هذه الذوات هو للعقل الفعال في النفوس الإنسانية. وهذه الذوات تعتبر مبادىء الكل ولكن بعد المبدأ الذي هو مبدع الكل. أما المعنى الآخر فهو متعلق بالعقل الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات ولكنه المحرك بحركة الكل على سبيل التشوق لنفسه، ووجوده أول وجود مستفاد عن الموجود الأول. وربما يقصد ابن سينا العقل الأول الذي فاض عن الله مباشرة. وكذلك نفس الكل على قياس عقل الكل، هي جملة الجواهر الغير الجسمانية، وهي كمالات مدبرة للأجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي. وهنا يتضح قول ابن سينا بأن للأفلاك نفوساً تحركها. وينطبق هذا أيضاً على الجرم الأقصى الذي يتحرك بالنفس التي هي كمال أول له. وحركته أيضاً اختيارية عقلية. وحتى نستطيع فهم نسبة نفس الكل إلى عقل الكل فعلينا أن نقول أنها كنسبة نفوسنا إلى العقل الفعال. بمعنى أن نفس الكل هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية، ومرتبتها في الوجود تأتي بعد مرتبة عقل الكل، بل إن وجودها فائض عن وجود عقل الكل[1].

وقد جاءت نظرية العقل عند ابن سينا نتيجة للتطور الذي حدث لهذه النظرية خلال فلسفة أرسطو وشراحه وبخاصة الإسكندر الأفروديسي وأستاذه أرسطو كليس. ولا يمنع أن يعتمد ابن سينا على ركن إسلامي وهو الأحاديث النبوية. وقد تعرض لذكر منزلة العقل خلال تقسيمه للعوالم الثلاثة أي عالم العقل والنفس والجسم، وهنا نرى أثر الأفلاطونية المحدثة واضحاً كل الوضوح وبخاصة عندما يؤكد أن ترتيب الوجود يبدأ من لدن الحق تعالى إلى أقصى مراتب الموجودات على الترتيب النازل من الله تعالى. فيذهب

---

(١) ابن سينا: رسالة في حد النفس ص ٨١ ـ ٨٧، ضمن مجموعة تسع رسائل.

إلى أن أول ما خلق الله جوهر روحاني هو نور محض قائم لا في جسم ولا في مادة، هذا الجوهر يدرك ذاته وخالقه وهو عقل محض. وقد اتفق جميع الحكماء الإلهيين مع الأنبياء عليهم السلام على صحة هذا بدليل قول الرسول «أول ما خلق الله تعالى العقل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعز منك، فبك أعطي وبك آخذ، وبك أثيب وبك أعاقب»[1]. وهنا تبدو نظرية الصدور القائمة على العقل الأول وتوسطه بين الله والعالم التي ابتدعتها الأفلاطونية المحدثة لتفسير وتعليل فيضان الكثرة عن الوحدة المطلقة. وسوف ندرك أيضاً أثر إخوان الصفافي تمييز ابن سينا لمعنى العقل فيما بعد.

ثم يذكر ابن سينا المبادىء الثلاثة التي اعتمد عليها الفلاسفة الإسلاميون في تفسير صدور الكثرة عن الوحدة، ويبدأ هذا التكثر بالعقل الأول من جهة اختلاف تعقلاته وهي تعقله لله أولاً، ثم تعقله لذاته كواجب بوجوب الله ثانياً، وأخيراً تعقله لذاته كممكن الوجود. فيحصل من تعقله الأول جوهر عقلي آخر، كحصول السراج من سراج آخر. والتعقل الثاني يحصل عنه نفس وهي جوهر روحاني كالعقل، وأقل منه في المرتبة. والتعقل الثالث يحصل عنه جوهر جسماني هو الفلك الأقصى وهو العرش بلسان الشرع وقد تعلقت به النفس المسماة بالنفس الكلية المحركة له حركة شوقية وعشقية للعقل الأول المخلوق الأول الذي هو عقل الفلك الأقصى ومطاعاً له. ثم حصل من العقل الثاني عقل ونفس وجسم: فالجسم هو فلك الثاني وهو فلك الثوابت وهو الكرسي بلسان الشرع، وهكذا يستمر الصدور حتى ينتهي إلى العقل العاشر الذي حصل منه العالم العنصري المكون من الماء والنار والهواء والأرض التي حصلت منها المواليد الثلاثة وهي المعادن

---

(١) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس ص ١٠.

والنبات والحيوان. والإنسان هو أكمل الحيوانات، وبنفسه يشبه الملائكة، ويمكن أن يبقى بقاء السرمد إذا تشبه بها في العلم والعمل. ويصير هو أيضاً أخس من البهائم والسباع إذا اتصف بأخلاقها داخل الأرض واتبع هواه وكان أمره فرطا. وعلى الإنسان أن يتمسك بالخصال الثلاث: أي العفة والشجاعة والحكمة وهي التي سميت «عدالة». فمن اتصف بها وكان أيضاً حكيماً بالحكمة النظرية التي هي العلم بحقائق الأشياء، فقد صار كاملاً في العلم والعمل وصار من جملة من قيل في حقهم: ﴿**والسابقون السابقون أولئك المقربون في جنات النعيم**﴾ وحتى تسعد النفس السعادة الحقة عليها أن تكون عالمة بوجود واجب الوجود وصفات جلاله ونعوت كماله وتنزيهه عن التشبيه، وتتصور عنايته بالمخلوقات وإحاطة علمه بالكائنات وشمول قدرته على جميع المقدرات، ثم يعلم الإنسان أن وجوده يبتدىء من عنده سارياً إلى الجواهر العقلية ثم إلى النفوس الروحانية الفلكية ثم إلى الأجسام العنصرية بسائطها ومركباتها من المعادن والنبات والحيوان، ثم يتصور جوهر النفس الإنسانية وأوصافها وأنها ليست بجسم ولا جسمانية، وأنها باقية بعد خراب البدن إما منعمة وإما معذبة[1].

أما حد العقل عند ابن سينا فينحصر بين طائفتين: طائفة الجمهور التي ترى العقل هو الذي يميز بين القبيح والحسن، أو العقل الذي يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيستخدم في المصالح والأغراض، أو أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره. أما الطائفة الأخرى فهي طائفة الحكماء وبخاصة ما ذكره أرسطو في كتاب البرهان حين فرق بين العقل الذي هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة وبين العلم الذي حصل بالاكتساب. أو ما ذكره في كتاب النفس حين فرق

(١) المصدر السابق: ١٥ ـ ١٨.

بين العقل النظري وهو قوة للنفس تقبل ماهية الأمور الكلية من جهة ماهية كلية، وبين العقل العملي وهو قوة للنفس وهي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة أي المرتبط بالخير والشر.

أما العقل النظري فله قوى كثيرة منها: العقل الهيولاني وهو قوة النفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد. ثم العقل بالملكة وهو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من العقل بحصول الذي سمي في كتاب البرهان عقلاً (أي العقل الذي هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة). والعقل بالفعل وهو استكمال النفس في صور ما أو صورة معقولة حتى متى شاء عقلها وأحصرها بالفعل. والعقل المستفاد وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسخة في النفس على سبيل أصول من خارج. وأخيراً العقول التي يقال لها العقول الفعالة وهي كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً. فمعنى العقل الفعال هو أنه جوهر صوري، ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة، هي ماهية كل موجود، هذا إذا نظرنا إليه من جهة ما هو عقل. وأما من جهة ما هو عقل فعال فهو أنه جوهر من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه[1].

هذا التصنيف للعقل عند الجمهور والحكماء نجد له شبيهاً عند إخوان الصفا حيث يذهبون إلى أن العقل اسم مشترك يقال على معنيين: أحدهما ما تشير به إلى أنه أول موجود اخترعه الباري جل وعز، وهو جوهر بسيط روحاني محيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية. والمعنى الآخر ما يشير به جمهور الناس إلى أنه قوة من قوى النفس الإنسانية التي فعلها التفكر والروية والنطق والتمييز والصنائع وما شاكلها. ويقال أن ابن سينا قد قرأ رسائل إخوان الصفا في حداثته. ويؤكد هذا اتجاه الرسائل في اعتبار العقل قوة من

(١) ابن سينا: رسالة في حد العقل ص ٧٩ - ٨١.

قـوى النفس الإنسانية التي هي أيضاً قوة من قوى النفس الكلية. والنفس الكلية هي فيض فاض من العقل الكلي الذي هو أول فيض فاض من الباري وهي كلها تسمى موجودات أولية. والنفس لها علتان: هما الباري والعقل. فالباري علتها الفاعلة المخترعة لها، والصورية هي العقل الذي يفيض عليها ما يقبل من الباري من الفضائل والخير والفيض. وأما العقل فله علة واحدة فاعلة التي هو الباري الذي أفاض عليه الوجود والتمام والبقاء والكمال دفعة واحدة بلا زمان. والعلة الفاعلة معناها أن الله أبدعه بلا واسطة، وهذا العقل هو الذي أشار إليه بقوله في كتابه على لسان نبيه محمد: «وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر، أو هو أقرب» وإليه أشار بقولـه سبحانـه: ﴿ **ويسألونـك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً**﴾ وقال ﴿**ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين**﴾. فالخلـق هو الأمـور الجسمـانية، والأمر هو الجواهر الروحانية[1]. وعبارة إخوان الصفا بأن الخلق هو الأمور الجسمانية، والأمر الجواهر الروحانية هي نفس قول ابن سينا الذي ذكرناه من قبل في تفسيره لمعنى الآية القرآنية ﴿ **فإذا سويته ونفخت فيه من روحي**﴾ فالتسـوية هو جعـل البـدن بالمـزاج الإنسـي مستعـداً لأن تتعلـق به النفس الناطقة، وقوله ﴿ **من روحي**﴾ إضافة إلى نفسـه لكونهـا جوهـراً روحياً غير جسم ولا جسماني[2]. أي أن البدن من عالم الخلق والشهادة، والروح أو النفس الناطقة من عالم الأمر والملكوت.

بعد هذا العـرض المفصـل لمشكلـة النفس الإنسـانية ومسألـة حشـر الأجساد خلال فلسـفتين: فلسفـة مادية وفلسفـة روحية، أثـرت الثـانية في الإسلام عند فلاسفة المشائية، بعد هذا كله ننتقل إلى الجانب الآخر وهـو النقد الفلسفي لهذه المشائية عند الذين جاءوا بعد ابن سينا. وسـوف نرى

(١) رسائل إخوان الصفا جـ٣ ص ٢٣٢ ـ ٢٣٨ ط بيروت ١٩٥٧.

(٢) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس ص ١٠

أيضاً اتجاهين: اتجاه مادي وبخاصة عند بعض المتكلمين، واتجاه روحاني بدأ بإمام الحرمين وتأكد عند حجة الإسلام. وربما كان لموقف ابن سينا الروحاني في النفس أثر في مذهب أبي المعالي الجويني، فإلى حجة الإسلام.

أولاً ـ أبو حامد الغزالي

يعطينا أبو نصر السراج الطوسي أحد صوفية أهل السنة والجماعة في كتابه «اللمع» عند ذكره لمن غلط في الروح، صورة واضحة لموقف أهل الحق والإصابة من أمر الروح. فيذهب إلى أن الأرواح كلها مخلوقة وهي من أمر الله تعالى وليس بينها وبين الله تعالى سبب ولا نسبة غير أنها من ملكه وطوعه وفي قبضته، غير متناسخة ولا تخرج من جسم فتدخل في غيره وتذوق الموت كما يذوق البدن، وتتنعم بتنعم البدن، وتعذب بعذابه، وتحشر في البدن الذي تخرج منه. وفي هذا القول رد صريح على جميع الفلاسفة ماديين وروحانيين، وبخاصة عندما يقول أن الله خلق روح آدم من الملكوت وجسمه من التراب. ويتفق معه في هذا إخوان الصفا وابن سينا مع اختلاف في التفاصيل. وقد حصر لنا هذا الشيخ الصوفي الذي توفي عام ٣٧٨ هذه الطوائف التي لم تصب الحق في موقفها من أمر الروح، وهم عشر طبقات كلهم تاهوا وغلطوا لأنهم تفكروا في كيفية ما رفع عنه الكيفية ونزهه عن إحاطة العلم في أن يصفه أحد إلا بما وصفه الله به وهم على التوالي:

١ ـ قال قوم: الروح نور من نور الله، فتوهموا أنه نور ذاته فهلكوا.

٢ ـ الروح حياة من حياة الله تعالى.

٣ ـ الأرواح مخلوقة، وروح القدس من ذات الله.

٤ ـ أرواح العامة مخلوقة، وأرواح الخاصة ليست بمخلوقة (وقد

رأينا مثل هذا الموقف عند الفارابي).

٥ ـ الأرواح قديمة، إنها لا تموت ولا تعذب ولا تبلى.

٦ ـ الأرواح تتناسخ من جسم إلى جسم.

٧ ـ للكافر روح واحد، والمؤمن ثلاثة أرواح، وللأنبياء والصدبقين خمسة أرواح.

٨ ـ الروح خلق من نور.

٩ ـ الروح روحانية خلقت من الملكوت، فإذا صفت رجعت إلى الملكوت.

١٠ ـ الروح روحان: روح لاهوتية، وروح ناسوتية.

وهؤلاء كلهم قد غلطوا فيما ذهبوا إليه وضلوا ضلالاً مبيناً، وجهلوا ما يلزم في ذلك من خطأ، وذلك من تعمقهم وتفكرهم فيما منع الله قلوب العباد من التفكر فيه لقوله تعالى: ﴿**ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي**﴾[١].

وإذا انتقلنا إلى ميدان علم الكلام أدركنا وجود تيارين: تيار مادي، وتيار روحي، ويتضح التيار المادي عند أبي الهذيل العلاف حيث يقرر أن النفس عرض الجسم وأن العرض لا يبقى زمانين، وإذن روح الإنسان في تغير مستمر[٢]. وتفصيل مذهبه هو أن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، وهو مكون من جسم ونفس وحياة وحواس. أما الجسم فمكون من أبعاض، كل بعض من أبعاضه لا ينفعل على انفراد ولو أنه فاعل مع غيره، ولكن الفاعل هو هذه الأبعاض. أما النفس فهي معنى

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٥٤ ـ ٥٥٥ تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور ط القاهرة ١٩٦٠.

(٢) د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ١٥٥.

يختلف عن الروح، والروح معنى يختلف عن الحياة التي هي عرض. والإنسان في حال نومه يكون مسلوب النفس والروح دون الحياة. أما الحواس فهي أعراض وهي غير البدن. وقد ذهب العلاف إلى وجود قوة أخرى غير قوة الحواس وتعلو عليها في الفكر الذي يستطيع بذاته أن يصل إلى معرفة الله بالدليل من غير خاطر قبل ورود السمع، فإذا لم يصل إلى هذا استوجب العقاب. فهو يصل إذن إلى معرفة الأشياء في ذاتها الحسن منها والقبيح[1].

وموقف النظام مضطرب إلا أنه أميل إلى الجانب المادي، فيذهب إلى أن الإنسان هو الروح ولكنها متداخلة في البدن ومشابكة له، ويعتبر الجسم سجناً له وآفة، والقوى المحسة والمدركة إنما تعود كلها إلى النفس. ثم يذهب إلى أن الروح هي الجسد وهي النفس، ويزعم أن الروح حي بنفسه. ومما يؤكد الاتجاه المادي عند النظام قوله بأن الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف. والشهرستاني يبرر ذلك بأن النظام قد استمد فكرته هذه من الفلاسفة الطبيعيين فقال بأن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد، والدهنية في السمسم، والسمنية في اللبن والروح هي التي تكون لها قوة استطاعة وحياة ومشيئة، وهي مستطيعة بنفسها ولا استطاعة قبل الفعل. ولا شك في أن النظام قد استمد فكرته عن الروح بأنها جسم لطيف من الرواقيين في قولهم بأن الروح نسمة، والنسمة جسم لطيف، كما أن المداخلة فكرة رواقية[2].

وكذلك أبو الحسن الأشعري الذي أعاد إلى نظرية الجوهر الفرد شيئاً من القوة بعد أن ضعفت، ينحو نحواً مادياً ويشك في روحية النفس. وتلميذه

---

(١) د. النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ٥٦٨ ـ ٥٦٩.

(٢) د. النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ٦٠٠ ـ ٦٠١.

الباقلاني ـ الذي يعد النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد بين الأشاعرة ـ يذهب كذلك إلى أن الروح عرض وأنها ليست شيئاً آخر سوى الحياة، وعلى هذا لا بقاء لها بعد فناء البدن[1].

أما الروحيون من أهل الكلام فقد قالوا بأن النفس ليست جسماً ولا عرضاً لجسم، فلا طول لها ولا عرض، ولا مكان لها في الحقيقة، ولا تماس شيئاً ولا يماسها شيء، ولا يجوز عليها الحركة والسكون ولا الألوان ولا الطعوم. وكل ما يجوز عليها العلم والقدرة والحياة والإرادة والحب والكراهية، فهي تحرك البدن بإرادتها دون تماس، كأنهم شاءوا بذلك أن يباعدوا بينها وبين الجسمية مباعدة تامة. ومن أنصار هذا المذهب بين المعتزلة هو معمر بن عباد السلمي الذي قال بأن النفس علم خالص وإرادة خالصة، والعلاقة بينها وبين الجسم إنما تتم بواسطة ذلك الروح المنتشر في البدن[2].

وهذا في الواقع هو مذهب معمر حين صور الإنسان بصورة تتفق مع مذهبه في الجزء الذي لا يتجزأ، فهو يعتبر الإنسان جزءاً لا يتجزأ، وهو المدبر في العالم، والبدن الظاهر آلة له، وليس هو في مكان حقيقة، ولا يماس شيئاً ولا يماسه شيء، ولا يجوز عليه الحركة والسكون والطعوم، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهية. وأنه يحرك هذا البدن بإرادة ويصرفه ولا يماسه. فالإنسان إذن نفس، أما الجسد فهو فقط مسرح ظهور هذه النفس وهي التي تفعل. وقد أخذ معمر هذا القول من الفلاسفة حين قضوا بإثبات النفس الإنسانية أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه لا متميز ولا متمكن. ونطاق النفس هو الأفعال النفسية والعقلية، أما أفعال

(١) د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ١٥٦.

(٢) د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ١٥٦.

الجسد فهي فقط الأفعال المادية[1].

ويذهب الدكتور مدكور إلى أن إمام الحرمين يعد بحق القائل الأول ـ بين الأشاعرة ـ بروحية النفس وخلودها. فهي في رأيه جوهر روحي من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن، وبعد الموت تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعاصين إلى النار، وبذا وضع دعائم نظرية الروح التي اعتنقها الغزالي وقدر لها أن تحيا بين عامة المسلمين إلى اليوم. ويذهب إلى أن برهنة ابن سينا على روحانية النفس قد أثرت في الأشاعرة، فجعلت إمام الحرمين يعدل عن نظرية أستاذه[2].

ولكن مذهب الجويني في كتابه «الإرشاد» لا يخرج على ما ذهب إليه الأشعري والباقلاني. فيؤكد أن الأظهر عنده هو أن الروح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة، أجرى الله العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة وقد رأينا مثل هذا الرأي عند النظام. ثم إن الروح من المؤمن يعرج به، ويرفع في حواصل طيور خضر إلى الجنة، ويهبط به إلى سحيق من الكفرة، كما وردت به الآثار، والحياة عرض تحيا به الجواهر، والروح يحيا بالحياة أيضاً إن قامت به الحياة[3].

وقد جوز أيضاً الإعادة بناءاً على قول الله تعالى **﴿قال من يحي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾**[4]. ثم يؤكد أن المعاد هو بعينه المخلوق أولاً، فإن العقل يجوز الإعادة على أساس

---

(١) د. النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ٦٢٦ ـ ٦٢٧.

(٢) د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ١٥٦، ١٨٤.

(٣) الجويني: الإرشاد ص ٣٧٧.

(٤) سورة يس آية ٧٨ ـ ٧٩.

أن الأشياء قد سبق لها أن وجدت مرة، فما وجد مرة فإعادة وقوعه جائزة، ثم إن الحشر والنشر والحساب والثواب والعقاب كل هذه تشهد بجواز الإعادة وهي شواهد من السمعيات، ومن أحكام الآخرة عذاب القبر ومسألة منكر ونكير، فأهل الحق يثبتون ذلك، ويرون أنه جائز الوقوع بالعقل كما أن هناك شواهد من الكتاب الكريم تشهد بهذا الجواز مثل الآية الكريمة عن فرعون وآله: ﴿ **وحاق بآل فرعون سوء العذاب، النار يعرضون عليها غدوا وعشيا**[1] ﴾ فهذا نص في إثبات عذاب القبر عليهم قبل الحشر، ثم قال ﴿ **ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب**[2] ﴾. فهي دليل على وجود عذاب الآخرة[3]. بل يؤكد الجويني أن كل ما يجوزه العقل، وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته. فمما ورد به الشرع عذاب القبر وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلى الميت في قبره[4]. ويذهب إلى أن المرضى عنده أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله، من القلب أو غيره فيحييها الرب فيتوجه السؤال عليها، وذلك غير مستحيل عقلاً وقد شهدت قواطع السمع به. ثم يشير إلى ما ذكره الفلاسفة (أي المشائين وبخاصة ابن سينا) من إنكار بعث الأجساد بحجج واهية، فمن ينكر عذاب القبر وينفيه فإنما هو بمثابة استبعاد نشر العظام البالية وتأليف الأجزاء المفترقة في أجواف السباع وحواصل الطيور ومدارج الرياح[5].

وكذلك نراه يعقد فصلاً عن الإدراكات الخمسة متمشياً مع أرسطو وآرائه في الإحساس وشروطه. فيعرف الحاسة ـ كما هي في اصطلاح

---

(١) سورة غافر من آية ٤٥ ـ ٤٦.

(٢) سورة غافر من آية ٤٦.

(٣) د. فوقية حسين: الإرشاد للجويني ص ٤٨٤، الجويني: الإرشاد ص ٣٧١ ـ ٣٧٥.

(٤) الجويني: لمع الأدلة ص ١١٢.

(٥) الجويني: الإرشاد ص ٣٧٦.

المحققين ـ أنها الجارحة التي يقوم ببعضها الإدراك، وقد يعبر بالشم واللمس والذوق عن الإدراكات تجوزاً. والإدراكات الخمسة عنده هي: البصر المتعلق بالمرئيات أولاً، والثاني السمع وهو خاص بالأصوات، والإدراك المتعلق بالروائح أي الشم، والإدراك المتعلق بالطعوم أي الذوق، وأخيراً الإدراك المتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة أي اللمس. وهذه العبارات كلها تعبر عند المحصلين عن اتصالات بين الحواس وبين أجسام تدرك ويدرك أعراض لها. ثم يطلع علينا الجويني برأي يشبه فكرة المتوسط عند أرسطو بين عضو الحس والمحسوس، كالضوء في الرؤية، والهواء في الشم والسمع فيقول: وليست الاتصالات إدراكات ولا شرائط فيها، وإن استمرت العادات بها. والدليل عليه أن الشخص يقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه، وذقته فلم أجد طعمه، ولمسته فلم أدرك حرارته، وهذا يؤكد أن مجرد الاتصالات ليس المراد بها في الإطلاق هي الإدراكات نفسها. ثم يضيف إلى هذه الإدراكات المتعلقة بالحواس، إدراكات أخرى تتعلق بوجدان الحي كشعوره بالآلام واللذات وكذلك سائر الصفات المشروطة بالحياة. ثم هناك نوع من الإدراك ليس في نفس الشخص بل إدراك لما يشعر به الآخرين، فإن العقل يفرق بالبديهة بين ما يجده الإنسان في نفسه من آلام ولذات ومشاعر أخرى، وبين علمه بألم غيره. فلا سبيل للقول بأن وجدان هذه الصفات هو العلم بها، فإن الإنسان قد يضطر إلى العلم بتألم غيره، ويجد من نفسه الألم المختص به[1].

أما موانع الإدراك فإنما تتعدد حسب تقدير الإدراكات وهي متناهية الأعداد، إذ لا تنتفي النهاية عن أعداد المدركات. فإن كل ما يجوز أن يدرك ولم يدرك، فإنما يقع ذلك لقيام مانع به مضاد لإدراك ما يجوز أن يدرك[1].

---

(١) الجويني: الإرشاد ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) المصدر السابق: ص ١٧٥.

ولما كانت مشكلة النفس ملتصقة بالفلسفة بشقيها الطبيعي والميتافيزيقي، وبخاصة فيما يتعلق بوجودها وعلاقتها بالجسم في العالم الإنساني، وبخصائصها وماهيتها، فإننا نجد الغزالي يأخذ من الفلسفة الشيء الكثير وبخاصة الفلسفة المشائية، وسوف نرى ذلك بوضوح في كتبه الخاصة. أما فيما يتعلق بمسألة الثواب والعقاب ووقوعها على النفس والجسد معاً وعودة النفس إلى الجسم الخاص بها يوم الحشر، فإن الغزالي يعود إلى الدين ويقف ضد الفلسفة المشائية في إنكارها هذه العودة. ولا شك أن هذا المنهج الغزالي لا يتناقض مطلقاً ولا يتعارض، بل هو يحاول دائماً التوفيق بين العقل والإيمان، بين الفلسفة والدين مستخدماً في ذلك المنهج العقلي أولاً والتقليدي ثانياً، مما يميز الغزالي عن غيره من المتكلمين والفلاسفة مما يجعلنا نقول إنه يمثل الفيلسوف المسلم حقاً على العكس من اتهام ابن تيمية له.

وعلى الرغم من الاتهامات التي وجهت إلى الغزالي، فإنه لم يعدم من يدافع عنه، فإننا حين نتناول موضوع «النفس» عند الغزالي تصادفنا بعض الصعوبات: أحدها تنوع موارد الثقافة عند هذا المفكر الكبير واختلاطها، ونزعة التوفيق والمرونة العقلية التي كان يتميز بها والتي كانت تدفعه إلى محاولة توحيد هذه العناصر وعرضها على المقاييس التي يملكها ليخرج منها بالحدود الوسطى ما أمكن له ذلك. والصعوبة الثانية: أن الغزالي ـ كما هو الشأن بالنسبة لأي مفكر كبير ـ كان هدفاً أن تدس عليه الكتب والرسائل، لذلك كان هنالك شك في عدد كبير من تآليفه من بينها كتاب «معارج القدس في مدارج معرفة النفس» الذي اعتمد عليه كثيراً الدكتور سليمان دنيا، وكذا الدكتور محمود قاسم الذي يعتمد أيضاً على كتاب «مقاصد الفلاسفة». وإنني أعتبر هذا المنهج المقارن يجانبه الحق، وبخاصة فيما يتعلق بالكتاب الثاني لأنه عرض لآراء السابقين أكثر منه موقفاً خاصاً، وهذا ما حاولت تجنبه

فرجعت إلى معظم كتب الغزالي العامة والخاصة حتى يأخذ المنهج المقارن شكله الصحيح.

والصعوبة الثالثة: أن الغزالي في نظريته عن النفس، يبدو عند الكثيرين مقلداً لفلاسفة اليونان ومن سبقه من فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن سينا على حد قول الدكتور محمود قاسم حيث يذهب إلى أن الغزالي كان مقلداً في مسألة النفس كعادته، إذ لم يفعل سوى أن اقتفى آثار ابن سينا. فهو يفرق مثله بين أربع قوى يقابل كلا منها عقل خاص. فهنالك قوة هي استعداد محض للإدراك، كما هي الحال لدى الطفل، وتسمى بالعقل الهيولاني أو العقل بالقوة، فإذا أدرك الإنسان بعض المعاني، سواء أكانت بديهيات أم متناقلة بالسماع، نشأت لديه قوة ثانية تسمى العقل بالملكة، وتلى ذلك مرتبة ثالثة هي العقل بالفعل الذي يستطيع استحضار الصور العقلية التي سبق اكتسابها متى أراد، فإذا تمثلت هذه الصور في الذهن تحققت القوة الرابعة وهي العقل المستفاد، وإنما سمي ذلك لأنه يستفيد هذه الصور بأحد الأسباب الإلهية وهو العقل الفعال، وهنا يعتمد الدكتور قاسم على كتابي المقاصد ومعارج القدس[1] رغم كثرة الكتب التي ذكر فيها الغزالي مسألة النفس وتعرض لها بالتفصيل.

ولكننا حين نعرض لظاهرة التأثير والتأثر الفكري في الثقافة الإسلامية يجب ألا ننسى بعض الأمور: أحدها وحدة الفكر البشري في كثير من المواضيع الميتافيزيقية كالأصل والمصير والمثل العليا، ولا عجب إذا ما اتخذ الإنسان في كل مكان طرقاً متشابهة في التفكير في هذه الأمور. والأمر الثاني يتعلق بوجود اتفاق كبير بين الغزالي والأفلاطونية المحدثة، لأن هذه الفلسفة قد صورت على أنها فلسفة إلهية دينية قريبة إلى العقيدة الخالصة

---

(١) د. قاسم: في النفس والعقل ص ٢٠٢، الغزالي: المقاصد ص ٣٦٢ ـ ٣٧١.

وبخاصة الجانب الإشراقي فيها. والأمر الثالث وهو الأهم: فإنه من المعلوم أن كل صاحب فكرة أو عقيدة ـ وخاصة إذا كان موضوع الاعتقاد ميتافيزيقياً ـ يحاول الاستفادة من الآراء التي تتفق مع عقيدته في دعم ما يعتقد، فلا عجب إذا رأينا الغزالي يقترب من أفلاطون في خلود النفس وصلتها العرضية بالجسم ويأخذ برأي أرسطو في وحدة النفس معارضاً أفلاطون... وهكذا[1].

وتوضيحاً لمنهج الغزالي الحقيقي في معالجة مشكلة النفس، علينا اقتباس عبارته المشهورة التي تؤكد وجهة نظري في فلسفته حيث يقول: «إن الأمور المتعلقة بالنفس ليست على مخالفة الشرع، فإننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات وأعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس بعد مفارقة البدن، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع، إذ قد ورد بالمعاد، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس، وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل. ولكن المخالف للشرع منها: إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية في النار، وإنكار وجود الجنة والنار، كما وصف في القرآن، فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحية الجسمانية وكذا الشقاوة؟!»[2]. وهنا نتبين موقفين للغزالي كعادته، موقفاً نقدياً سلبياً، وموقفاً إيجابياً فلسفياً.

أولاً ـ الموقف النقدي عند الغزالي:

يتضح هذا الموقف في كتابه «التهافت» حيث يتعرض لثلاث مسائل تتعلق بالنفس هي:

١ ـ في تعجيز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس

(١) عبد الكريم عثمان: وظائف النفس عند الغزالي ص ٦٣٧ ـ ٦٢٩.

(٢) الغزالي: التهافت ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز، وليس بجسم، ولا منطبع في جسم، ولا متصل بالبدن ولا منفصل عنه: يذكر الغزالي أن الخوض في هذه المسألة يستدعي شرح مذاهب الفلاسفة الإسلاميين في القوى الحيوانية والقوى الإنسانية. تنقسم الأولى إلى قسمين: قوى مدركة ظاهرة كالحواس الخمس وهي معان منطبعة في الأجسام، والباطنة ثلاث: إحداها القوة الخيالية وتوجد في مقدم الدماغ، وراء القوة المبصرة وفيها تبقى صور الأشياء المرئية بعد تغميض العين، بل ينطبع فيها ما توردہ الحواس الخمس، فيجتمع فيها وتسمى «الحس المشترك» وهو الذي يجمع مثلاً بين اللون والحلاوة في العسل. والقوة الثانية هي الوهمية التي تدرك المعاني التي لا تستدعي وجود جسم على العكس من القوة الخيالية، ومحلها التجويف الأخير من الدماغ. والقوة الثالثة هي التي تسمى في الحيوانات «متخيلة» وفي الإنسان «مفكرة» ووظيفتها تركيب الصور المحسوسة بعضها مع بعض، وتركب المعاني على الصور، وتوجد في التجويف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني، ولذلك يقدر الإنسان على أن يتخيل فرساً يطير، وشخصاً رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس، وإن لم يشاهد مثل ذلك. ولكن الغزالي يقرر أن هذه القوة الثالثة يجب أن تلحق بالقوة المحركة التي تنقسم إلى: قوة شهوانية تبعث على التحريك، يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلباً للذة. وقوة غضبية تبعث أيضاً على التحريك، يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً، طلباً للغلبة، هذا فيما يتعلق بالقوة الباعثة على الحركة. أما القوى المحركة الفاعلة فهي تنبث في الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذي فيه القوة أو ترخيها وتمدها طولاً فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف الجهة.

أما النفس العاقلة الإنسانية وهي المسماة بالناطقة من حيث أن النطق

أخص ثمرات العقل في الظاهر وتنقسم إلى: قوة عاملة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان، وقوة عالمة نظرية تدرك حقائق المعلومات المجردة عن المادة والمكان والجهة، وهي القضايا الكلية المسماة عند المتكلمين «أحوالاً» و «وجوهاً» ويسميها الفلاسفة «الكليات المجردة». من هنا ندرك أن القوة الأخيرة قريبة الشبه بالملائكة حيث تأخذ منها العلوم الحقيقية، وهي قوة يجب أن تكون دائمة القبول (أي منفعلة دائماً) من جهة فوق. أما القوة العملية فهي تتجه إلى أسفل أي إلى جهة البدن لتقوم بتدبيره وإصلاح الأخلاق، وينبغي أن تتسلط هذه القوة على سائر القوى البدنية التي تسمى رذائل، كي يحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل.

فما رأى الغزالي إذن في هذه التفريعات والتقسيمات للقوى الحيوانية والإنسانية؟ يؤكد حجة الإسلام أن ما ذكره الفلاسفة لا يجب إنكاره في الشرع فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها. فالغرض إذن هو الاعتراض على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ببراهين العقل مع الاستغناء عن الشرع[1].

وتتلخص الأدلة العشرة التي عرضها الغزالي بقصد تفنيدها وهدمها بعد ذلك والتي تنحصر عند الفلاسفة المشائين في أن طبيعة النفس مختلفة عن طبيعة الجسم من حيث أن العلوم العقلية تحل في النفوس البشرية، وهي غير منقسمة على العكس من الإحساسات التي تتعدد بتعدد الحواس، كما أن القوة العقلية لا يتعبها إدامة النظر إلى المعقولات، بل يقويها وبخاصة فيما يتعلق بالانتقال من درك الضروريات الجلية إلى النظريات الخفية، على العكس من الحواس المرتبطة بالآلات الجسمانية، فإن إدامة الحركة

(١) الغزالي: التهافت ص ٣٥٠ ـ ٢٥٤.

والمواظبة على العمل يفسد مزاج الأجسام فيؤدي إلى فساد أعضاء الحس. فإن الأمور القوية الجلية الإدراك توهنها وربما تفسدها، حتى لا تدرك عقبها الأخفى والأضعف. كل هذا يؤكد عند الفلاسفة أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه، ليس بجسم ولا ينطبع في جسم. ولكن الغزالي لا يوافق على هذه الأدلة ويعتبرها متهافتة ويدلل على صحة نقيض أقوالهم وأمثلتهم. فيعطينا مثالاً طريفاً يدلل به على أنه ليس من الضروري انقسام كل حال في جسم - على حد قول الفلاسفة - فإن الشاة تدرك عداوة الذئب دون أن تتبعض هذه العداوة، وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية في رأي الفلاسفة من حيث أن نفس البهائم منطبعة في الأجسام ولا تبقى بعد الموت. كما أن الشاة أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته، فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة وكذا الشكل وينقسم بانقسام محل البصر، فالعداوة بماذا تدركها؟ وما هو حال ذلك الإدراك إذا قسم؟! أهو إدراك لبعض العداوة؟! إن العداوة ليست أمراً مقدراً، له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر، وتنتسب أجزاؤها إلى أجزائه، وكون شكل الذئب مقدراً، لا يكفي: فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله وهو المخالفة والمضادة والعداوة، والزيادة على الشكل من العداوة ليس لها مقدار، وقد أدركتها بجسم مقدر. أما قولهم بأن العلم لو كان في جزء من الجسم، لكان العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الإنسان، والإنسان يقال له عالم، والعالمية صفة له على الجملة، من غير نسبة إلى محل مخصوص. فيرد عليهم الغزالي بأن هذا هوس: فإن الإنسان يسمى مبصراً وسامعاً وذائقاً وكذا البهيمة توصف به، وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم، بل هو نوع من التجوز، كما يقال: فلان في بغداد، وإن كان هو في جزء من بغداد جملة لا في جميعها، ولكن يضاف إلى الجملة. أما فيما يتعلق بالمقارنة بين قوة الحس وقوة التعقل «في أن الأولى تتأثر وتضعف بكثرة الاستعمال ولا تدرك

ما هو ضعيف بعد إدراكها لما هو قوي، على العكس من القوى العقلية»، فإن هذه المقارنة غير صحيحة لأنه لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة، ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها، وإن كان يؤثر فيها فيكون ثم سبب يجدد قوتها، بحيث لا تحس بالأثر فيها فكل هذا ممكن إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء، ليس يلزم أن يثبت للكل[1].

وأخيراً يأتي البرهان بالكليات وذلك أن العقل إذا ما أبصر إنساناً ضمن أحوال من الشكل واللون والزمان والمكان والوضع، أدرك إنساناً خالصاً من جميع هذه الأحوال. والواقع أن تجريد هذه الأحوال الجسمانية لا ينشأ عن الجسم كما هو واضح، وإنما ينشأ من طبيعة النفس الروحانية التي تدرك المعقولات. ورغم قوة هذا البرهان، فإن الغزالي قد حاول هدمه على أساس فكرة التعميم التي تشبه قول الماديين حيث يذهب إلى أنه لا شيء في العقل غير الذي هو في الحاسة، بيد أن ما هو في الحاسة هو مجموع مركب لا تستطيع الحاسة أن تفكه، على حين يستطيع العقل صنع هذا. ومتى تم هذا الحل ـ وما ندعوه تجريداً ـ بقي في العقل قسم خالص من كل ارتباط، وذلك كفكر خاص، ولكن بشرط إمكان ارتباطه مجدداً في محسوسات أخرى مختلفاً عن المحسوسات التي كانت متصلة به في البداية، وهذا ما يقصد «باسم الكلي» وتبقى في العقل صورة خاصة محسوسة. وهذ الصورة قابلة للدخول بالتساوي في صلة بأمور خاصة أخرى تدركها الحواس، متى رأى الإنسان ماء أسفرت هذه الرؤية عن صورة في الخيال تعتبر مثالاً لكل واحد من آحاد المياه، وينطبق هذا على كل ما تقع عليه الرؤية، بمعنى أنه لا تتجدد للإنسان صورة أخرى، بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في إحداث شيء

---

(١) الغزالي: التهافت ص ٢٥٤ ـ ٢٦٩.

جديد في الخيال. فهذا معنى الكلي في العقل والحس جميعاً ولذا لا يوجد ما يجيز توكيد الأمر القائل بخلو الفكرة الكلية من وضع جسماني، ولا احتياجها إلى شيء آخر غير جسم حتى تبقى[1].

٢ ـ أما المسألة الثانية فإنها تتعلق بإبطال الغزالي لرأي الفلاسفة في أن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها، وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها، ولا شك في أن موقف الغزالي في هذه المسألة يتصف بالعمق والتمكن وعدم الاضطراب على العكس من المسألة الأولى. وربما كان ذلك لأن هذه المسألة ألصق بالدين والشرع ـ كما يصرح الغزالي نفسه ـ أكثر من التصاقها بالفلسفة. وهنا يطلع علينا الغزالي بآراء خاصة به تعبر عن مذهبه الحقيقي في النفس. فيذهب إلى أنه لا يسلم للفلاسفة قولهم بأن النفس لا تموت بموت البدن من حيث أنها ليست حالة في جسم بناء على المسألة الأولى، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يستغل الغزالي قول الفلاسفة أنفسهم ويرد به عليهم، فيقول لهم: إن النفس إن لم تكن حالة في البدن، إلا أنها على علاقة به، ولا تحدث إلا بحدوثه وهذا ما ذهب إليه ابن سينا نفسه والمحققون، بل أنكروا على أفلاطون قوله بأن النفس قديمة، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان. ثم إن النفوس لم تكن واحدة قبل اتصالها بالأبدان على عكس قول الفلاسفة. ودليل الغزالي على ذلك أن نفس زيد غير نفس عمرو من جهة أن معلومات زيد غير معلومات الآخر لأن العلم من صفات النفس ذاتها، كما أن النفوس ليست متكثرة قبل اتصالها بالأبدان، إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة، وذلك بخلاف النفوس بعد الموت عند من يرى بقاءها، فأنها قد استفادت من الأبدان هيئات مختلفة تحصل من الأخلاق التي لا تتماثل قط. ولا شك في أن هذه النظرية التي يطلع علينا بها

---

(١) كارادي فو: الغزالي ص ٧٥ ـ ٧٦، الغزالي: التهافت ص ٢٦٩ ـ ٢٧١.

الغزالي إنما تهدم بكل تأكيد، نظرية أفلاطون في النفس وهبوطها في الأجسام عقاباً لها. فالغزالي يرى إذن أن النفس إنما تستمد صفاتها من ناحية الفضيلة والرذيلة على أساس علاقتها بالجسد، فتتفاضل إذن بعد الانفصال لا قبل الاتصال. ثم يضيف إلى ذلك رأياً يخالف رأي الفلاسفة وهو أن النفس عندما تنقطع علاقتها بالبدن تنعدم، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد به الشرع في المعاد[1]. وهذا يعني عند الغزالي أن النفس تفنى بموت البدن مبرراً رأيه في ذلك بأنه كما كان البدن شرطاً لحدوثها، هو أيضاً شرطاً لبقائها، ثم يعيدها الله تعالى حين يعيد لها هذا البدن على سبيل البعث والنشور.

ثم يعترض عليهم الغزالي في حصرهم فناء النفس بثلاث طرق وهي: إما أن يكون بموت البدن، أو بضد يطرأ عليها، أو بقدرة قادر. فيذهب إلى أنه إذا جاز لنا حصر العدم في ثلاث فما الدليل على أن عدم الشيء لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث؟ فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات فلا يبق أن يزيد على الثلاث والأربع، فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان[2].

ومن الغريب حقاً أن يستخدم الغزالي نفس المنهج الذي استخدمه في نقده لمسألة أزلية العالم وأبديته وهدمه لفكرة الإمكان عندهم. من الغريب أن يصرح بذلك في ميدان النفس مع اعترافه بأن النفس جوهر مجرد عن المادة فيذهب إلى أن قول الفلاسفة بخلود النفس وعدم فنائها من حيث أنها جوهر ليس في محل، ولأنها بسيطة والبسائط لا تنعدم على العكس من الجسد المركب، يذهب الغزالي إلى أن ما قرره في مصير الفلاسفة فيما يتعلق

(١) الغزالي: التهافت ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧٧.

باستحالة حدوث المادة والعناصر، واستحالة عدمها في مسألتي أزلية العالم وأبديته، فلا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر المادة أو جوهر النفس[1].
إذن موقف الغزالي في مشكلة النفس الإنسانية لا يتعارض مع موقفه في مشكلة قدم العالم وحدوثه؛ من حيث أنه يعتبر العالم كله سيفنى ثم يعاد خلقه من جديد، بما في ذلك النفس وغيرها آخذاً من قوله تعالى: ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾. ولا شك أن هذا هو نفسه موقف أهل الحق الذي ذكره من قبل السراج الطوسي في أن النفس تذوق الموت كما يذوق البدن[2].

٣ ـ وأخيراً تأتي المسألة الثالثة وهي فيصل التفرقة بين المتكلمين المسلمين والفلاسفة الإسلاميين وهي: في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الروح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة وحور العين، وسائر ما وعد به الناس، وكذلك إبطال قولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق من أجل تفهم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى مرتبة من الجسمانيين. فيذهب الغزالي إلى أن هذا كله مخالف لاعتقاد المسلمين كافة. ولا شك أنه يكفر الفلاسفة في هذه المسألة بالذات على العكس من المسألتين السابقتين حين حاول إبطال حججهم وبيان تهافتها وبأنها ليست أدلة ضرورية يجب فرضها على الآخرين، بل يمكن معرفتها بأدلة وبراهين عقلية أخرى غير التي تمسكوا بها وهذا ما ذكره بالفعل في المسألة الأولى من أن غرضه الحقيقي في تصنيف كتاب التهافت إنما هو لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة.

والغزالي ـ كعادته دائماً ـ يعرض لآراء الفلاسفة عرضاً فلسفياً ممتازاً وعميقاً يقرب إلى الأفهام ما استغلق فهمه من كلام الفلاسفة حتى ليظن

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٥٥.

القارىء أنها للغزالي، ولكنها مجرد عرض يستهدف النقد بعد ذلك. فيذهب إلى أنهم قد أكدوا بقاء النفس بعد الموت بقاءً سرمدياً، إما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها، وإما في ألم مخلد أو ينمحي على طول الزمن. والناس طبقات في الألم واللذة: فالنفوس الكاملة الزكية في لذة سرمدية، والنفوس الناقصة الملطخة في ألم سرمدي، أما الألم المنقضي فهو للنفوس الكاملة الملطخة فلا تنال السعادة المطلقة إلا بالكمال والتزكية والطهارة: الكمال بالعلم والزكاء بالعمل. واللذات المادية الحسية حقيرة إذا ما قورنت باللذات الروحانية العقلية بدليل أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم، وبدليل أن الإنسان نفسه قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية ويؤكد هذا قول الرسول عن الله: «أعددت لعبادي الصالحين، ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر». وهذا هو بالفعل ما ذكره ابن سينا واستشهدت به نقلاً عن رسالته في معرفة النفس الناطقة وأحوالها مما يدل على أمانة الغزالي وصدقه فيما نقله عن الفلاسفة. ثم يضيف إلى ذلك قوله تعالى: **﴿فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين﴾**، فهذا هو وجه الحاجة إلى العلم وبخاصة العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود الأشياء منه. أما الحاجة إلى العمل والعبادة فلزكاء النفس وتطهيرها من البدن الذي يصدها عن درك حقائق الأشياء، وهذا في الواقع هو الجانب الإشراقي في الفلسفة المشائية.
فلا بد أن تكف النفس عن الهوى والإعراض عن الدنيا والإقبال بجد وإخلاص على التقوى والعلم حتى تنقطع علائقها عن الأمور الدنيوية وهي في الدنيا، وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخروية، فإذا مات كان كالمتخلص من السجن، والواصل إلى جميع مطالبه وهو جنته. ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق إلا بمراعاة قانون الشرع في العمل حتى لا يتبع الإنسان هواه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعاً فهو الهالك لقوله تعالى:

﴿ **قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها** ﴾ . ومـن جمـع بين الفضيلتين ـ العلمية والعملية ـ فهو العارف العابد وهو السعيد المطلق . ومن له الأولـى دون الثانية فهو العالم الفاسق ويتعذب مدة لكمال نفسه بالعلم دون العمل . ومن له الأخرى دون الأولى فيسلم وينجو من الألم ولكن لا يحظى بالسعادة الكاملة . ثم يأتي بعد ذلك كله عبارة للفلاسفة تهدم أصولهم ـ في نظر الغزالي ـ حيث يذهبون إلى أن ما ورد في الشرع من الصـور الحسية ، فالقصـد به ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات ، فمثل لهم ما يفهمون . فما هو إذن رأي الغزالي فيما عرضه للفلاسفة؟ .

يؤكـد الغزالي أن أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع ، فلا ينكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسـات ، ولا ينـكر بقـاء النفس عند مفارقة البدن . ولكنه يعرف ذلك كله بالشرع ، إذ قد ورد بالمعاد الذي لا يفهم إلا ببقاء النفس ، وإنما كل ما ينكره عليهم هو زعمهم معرفة ذلك بمجرد العقل . أما ما خالف الشرع ويجب تكفيرهم فيه هو: إنكارهم حشر الأجساد ، واللذات والآلام الجسمانية في الجنة والنار التي ينكرونهـا كما وصفت في القرآن . فليس هناك ما يمنع عند الغزالي أن تجتمع السعادتان الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة . ويستشهد بنفس آية الفلاسفـة ولكنـه يؤولها تمشياً مع الشرع وهي قوله تعالى : ﴿ **فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين** ﴾ أي لا يعلم ذلك من كل أمور الآخرة . وكذلك يستشهد بالآية التي استخدمها ابن سينا ليقرر بها أمراً مخالفاً له وهـي قول الرسـول عن الله تعـالى : ﴿ **أعددت لعبادي الصالحين، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر** ﴾ أي أن وجود هذه الأمور الشريفة ، لا يدل على نفي غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود به أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع . أما قولهم بأن ما ذكر في القرآن مجرد تمثيل وتشبيه فهـو كلام يحمل على التلبيس ولا يحق في منصب النبوة ، فإن الالفاظ الواردة ،

تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة، أما ما ورد في وصف الجنة والنار، وتفصيل تلك الأحوال، فقد بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل وكذلك إذا كانت العقول قد دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة وإمكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه وتعالى، فوجب التأويل بأدلة العقول، فإن ما وعد به من أمور الآخرة، ليس محالاً في قدرة الله، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام، بل على فحواه الذي هو صريح فيه.

ثم تأتي فكرة بعث الأجساد التي ينكرها العقل على رأي الفلاسفة، فيؤكد الغزالي أنه ليس من الضروري أن يعود نفس الجسد. فمهما انعدمت الحياة والبدن، فاستئناف خلقهما، هو إيجاد لمثل ما كان، لا لعين ما كان. فمعنى العود هو الذي يفرض فيه بقاء شيء، وتجدد شيء. ولا يتم اسم العود، إلا على مذهب المعتزلة حيث يقال: المعدوم شيء ثابت والوجود حال يعرض له مرة، وينقطع تارة، ويعود أخرى، فيتحقق معنى العود، باعتبار بقاء الذات، ولكنه رفع للعدم المطلق، الذي هو النفي المحض، وهو إثبات الذات مستمرة الثبات، إلى أن يعود إليها الوجود، وهو محال.

فالإنسان ليس بمادته، والتراب الذي فيه تتبدل عليه سائر الأجزاء، أو أكثرها بالغذاء، فالإنسان هو باعتبار روحه ونفسه، فإذا عدمت الحياة والروح، فما عدم لا يعقل عوده، وإنما يستأنف مثله. وهنا يقترب الغزالي تماماً من الفلاسفة في اعتبار جوهر الإنسان على الحقيقة هي الروح أو النفس الناطقة، أما البدن فهو متغير متبدل فان. إذن ما هو الفارق بين الغزالي المضطرب مؤقتاً وبين الفلاسفة. إن التعليل الوحيد الذي ينقذ الغزالي من الاضطراب والقلق من هذه المعضلة الميتافيزيقية هو قولنا بأن الغزالي لا ينكر أهمية الروح بالنسبة للإنسان في الدنيا والآخرة، ولكنه ينكر على الفلاسفة تمسكهم بأن السعادة والشقاء في الآخرة إنما يقع على الروح دون الجسد، وأن اللذة والألم روحيان فقط، أما الغزالي فيرى ضرورة عودة

الروح وهي جوهر الإنسان إلى بدن يخلقه الله، وليس من الضروري أن يكون هو نفسه البدن الأول، أي ليس من الضروري أن يكون على نفس الهيئة والشكل. ولذلك يقول: إن فرض عودة البدن نفسه، فينبغي أن يعاد الأقطع ومجذوع الأنف والأذن، وناقص الأعضاء كما كان، وهذا مستقبح لا سيما في أهل الجنة، وهم الذين خلقوا ناقصين، في ابتداء الفطرة، فإعادتهم لما كانوا عليه من الهزال عند الموت، هو غاية في النكال. كما أنه يستحيل أن تجمع أجزاء الإنسان التي كانت موجودة في جميع عمره لافتراض أن إنساناً تغذى بلحم إنسان، فيتعذر حشرهما جميعاً، ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد. ولا شك أن هذه مناقشة عقلية من جانب الغزالي يتخلى فيها عن جانب الشرع، وربما كان ذلك لعدم ورودها فيه، ولكنه كان يستطيع أن يعتمد على فكرة المتكلمين وبخاصة الأشاعرة التي تنادي بقدرة الله اللانهائية في أنه يستطيع أن يخلق كما يشاء كيف شاء، فهو إذن قادر على إعادة البدن نفسه بحذافيره مهما تحللت أجزاؤه وتداخلت في أجزاء بدن آخر، فهذا مأخذ على الغزالي يدل على اضطرابه وقلقه بين العقل والشرع، وعذره الوحيد أنها مسألة فوق طور العقلِ تتعلق بمستقبل مجهول لا يعلم كنهه إلا الله وحده، وهذا ما ذهب إليه «إمام الحرمين» من أن المعاد هو بعينه المخلوق أولاً، والعقل يجوز ذلك. وموقف ابن تيمية وابن القيم فيما بعد هو نفسه موقف إمام الحرمين مناقضاً لرأي الغزالي. وهنا أيضاً يطلع علينا الغزالي برأي يخالف مذهب أفلاطون فيؤكد بناء على فكرة تداخل الأبدان وتحللها نتيجة للغذاء والأكل، أن النفوس المفارقة للأبدان تصبح غير متناهية والأبدان أجسام متناهية، فلا تفي المواد التي كانت مواد الإنسان، بأنفس الناس كلهم، بل تضيق عنهم، وهذا محال. وهذا الاتجاه يخالف فكرة التناسخ عند أفلاطون الذي يؤكد أن النفوس محدودة ولذلك فهي تعود إلى بدن آخر. فالأحياء يخرجون من الموتى.

بل يتصور الغزالي اعتراضاً موجهاً إلى فكرته هذه، فيذهب إلى أنه قد يعتقد البعض أن قوله بأن النفس أو الروح تعود إلى أي بدن، سواء أكان من البدن الأول أو من غيره، أو من مادة استؤنف خلقها، فيعني بأن هذا تناسخاً فيرد الغزالي بأنه لا مشاحة في الأسماء، فما ورد الشرع به يجب تصديقه، فليكن تناسخاً، وإنما ينكر التناسخ في هذا العالم، وأما البعث فلا ينكره، سواء سمي تناسخاً، أو لم يسم تناسخاً. وأما من ينكر البعث والنشور كالملاحدة فإنهم إذا بعثوا من القبور، ورأوا عجائب صنع الله فيهم ندموا ندامة لا تنفعهم ويتحسرون على جحودهم، تحسراً لا يغنيهم، ويقال لهم: ﴿ **هذا الذي كنتم به تكذبون** ﴾. كالذي يكذب بالخواص والأشياء الغريبة، وذلك كالإنسان الذي لم ير المغناطيس وجذبه للحديد، فإذا حكى له ذلك لاستنكره متصوراً جذب الحديد بخيط يشد عليه فقط، فإذا شاهد جذب المغناطيس للحديد تعجب منه، وعلم أن علمه قاصر على الإحاطة بعجائب القدرة، وهذا المثال على ما يحدث بعد الموت من بعث ونشور.

فليس يتفكر المنكر للبعث، أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود، فيما شاهدوه، ولم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان منهاج غير ما شاهده، وقد ورد في بعض الأخبار: أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطر، قطراته تشبه النطفة وتختلط بالتراب، فأي بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية، أمر يشبه ذلك، ونحن لا نطلع عليه، ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة، وهل لهذا الإنكار مستند، إلا الاستعداد المجرد؟!

وأخيراً، يختتم الغزالي الناقد الفلسفي المتدين اعتراضاته هذه كلها بتقرير عقلي يؤكد ثلاثة أقسام تحدد الصلة بين الله والعالم عند المسلمين لا عند الفلاسفة، وهي:

١ ـ أن يكون الله تعالى موجوداً، ولا عالم.

٢ ـ ثم يخلق العالم، على النظام المشاهد.

٣ ـ ثم يستأنف نظاماً ثانياً، وهو الموعود في الجنة.

ومن الممكن أن يعدم الكل، حتى لا يبقى إلا الله تعالى، لولا أن الشرع قد ورد بأن الثواب والعقاب، والجنة والنار لا آخر لها. وهذه المسألة كيفما دارت، تبنى على مسألتين: إحداهما ـ حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم ـ والثانية: خرق العادات، بخلق المسببات بدون الأسباب أو إحداث أسباب، على منهج آخر غير معتاد[1].

ثانياً ـ الموقف الإيجابي الفلسفي عند الغزالي:

هنا تتضح العناصر الفلسفية عند الغزالي جلية وصريحة حيث يلجأ إلى الآراء السابقة عليه، ويأخذ منها الكثير ويعطي أيضاً ما يعبر عن موقفه الخاص كفيلسوف مسلم، يتمسك بالعقل والنقل. وأول ما يقابلنا في توضيح هذا المنهج العقلي النقلي، هو تحديد بعض الألفاظ التي كان يستعملها في الدلالة على الظواهر النفسية وهي العقل والقلب والنفس والروح، وهنا تظهر الجدة عند الغزالي حيث يشرح حقيقة الإنسان بناء على حديث نبوي شريف مشهور وهو «إن الله خلق آدم على صورته» فهذا الحديث يؤدي إلى ضرورة معرفة النفس وقواها وبيان العوالم وأنها على مضاهاتها، ومعناه أن الله خلق الإنسان على شبه العالم. ويمكن تعريف الإنسان تعريفاً يتناول نفسه وجسمه بضرورة الفصل بينه وبين الأشخاص الحية، فالإنسان عبارة عن حيوان ناطق مائت منتصب القامة ضحاك، (وهنا يظهر التعريف الذي يتمسك به الأصوليون وبخاصة الأشاعرة حيث لا يقتصرون على الماهية أو ما يسمى التعريف بالحد التام عند أرسطو الذي يجمع بين الجنس القريب والفصل، بل يضيفون إلى ذلك ضرورة التعريف ببعض الخواص التي يختص بها

---

(١) الغزالي: التهافت ص ٢٨٠ ـ ٣٠٤.

المعرف دون غيره من الكائنات) والدليل على ذلك قول الغزالي: إن تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق يتناول نفسه فقط. وهذا الحيوان الناطق أي الإنسان ينقسم إلى ثلاثة أشياء نفس وروح وجسم. أما الجسم فهو المؤتلف من المواد والعناصر الحاملة لروحه ونفسه، وهو الشكل المنتصب ذو الوجه واليدين والرجلين، وهو الضاحك. والروح هو الجاري في العروق والشرايين، أي الحرارة الغريزية المنبعثة في الأعصاب والعضلات. وهي موجودة للبهيمة وبها حياتها. ثم يأتي أمر النفس وهي التي تفصل بين الآدمي والبهيمة. وهنا يسترشد الغزالي بالكتاب الكريم حيث يقول تعالى: ﴿ **ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين**﴾، ثم قوله: ﴿ **فإذا سويته ونفخت فيه من روحي**﴾ فهنا إخبار عن ثلاثة أمور: جسم وروح ونفس.

فالنفس هي التي أضافها الله إلى الإنسان لتعبر عن أفعالها في الأكل والجماع والتصرف. ويعني هذا عند الغزالي كما قال أن الروح هي الجانب الغريزي الشهواني المنبعث في الأعصاب والعضلات. أما النفس فهي الجانب العقلي في الإنسان الذي حرمت منه الحيوانات فصارت غير عاقلة وغير مكلفة، ويعني ذلك أن الحيوان جسم وروح فقط. ويحاول الغزالي، تمشياً مع منهجه، أن يقيم مقارنة فيها مضاهاة ومشابهة بين أجزاء الإنسان المختلفة وبين العوالم وجزئياتها. فيذهب إلى أن الإنسان مشبه للعالم الأعلى بنفسه، ومشبه للعناصر بما فيه من ماء وهواء وتراب ونار، ويضاهي الجواهر الأرضية. أما الحيوانية فبروحه الحيواني، وأما النباتية النامية بما فيه من عروق ينبعث فيها الغذاء والنمو، وأما الجمادية فبعظامه، فهذه مشابهة كلية، فإذا عرضت أجزاؤه على كل جزء من العالم فنجد فيها مضاهاة ومشابهة[1].

---

(١) الغزالي: معراج السالكين ص ٨ - ١٨.

أما القلب فيقصد به الغزالي معنين متشابهين: أحدهما اللحم الصنوبري والشكل المودع في جوف الإنسان من جانب اليسار، وقد عرف ذلك بالتشريح وهو مركب الدم الأسود ومنبع البخار الذي هو مركب الروح الطبي الحيواني وهذا يكون لجميع الحيوانات وليس بخاص للإنسان وهو الذي يفني بالموت جميع الحواس بسببه[1]، وهذا المعنى للقلب يقابل ما سبق ذكره من معنى الروح بأنها الحرارة الغريزية المنبعثة في الأعصاب والعضلات.

والمعنى الثاني للقلب هو ما يقصد به تلك اللطيفة الربانية الروحانية التي تتعلق بهذا القلب الجسماني السابق الذكر تعلقاً يضاهي تعلق الأعراض بالأجسام، والأوصاف بالموصوفات، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان المدرك العالم المخاطب المطالب المثاب المعاقب. ومن الغريب حقاً أن يجعل الغزالي أوصاف القلب بهذين المعنيين المختلفين هي نفس أوصاف الروح. فالمعنى الأول للروح هو نفس المعنى الأول للقلب، وكذلك المعنى الثاني ينطبق على الروح من حيث هي اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الذي هو أحد معنى القلب وهو الذي أراده الله بقوله: ﴿ **ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي**﴾، وهو أمر عجيب رباني تعجز أكثر العقول والأفهام عن درك فهم حقيقته[2].

أما عن النفس فهي لفظ مشترك بين معنيين: أحدهما هو المعنى الجامع لقوتي الغضب والشهوة في الإنسان، وهذا الاستعمال هو الغالب على الصوفية فهم يريدون بالنفس الأصل الجامع بالصفات المذمومة، فلا بد من مجاهدتها وكسر شهوتها، وهي ألد أعداء الإنسان. أما المعنى الثاني فهو

(١) الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ١٦٦، ط القاهرة ١٩٢٤.
(٢) الغزالي: روضة الطالبين ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

تلك اللطيفة التي عبر عنها في معنى القلب والروح أي حقيقة الإنسان وهي نفسه وذاته إلا أنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها. فالنفس المطمئنة التي ترجع إلى الله فهي التي تسكن تحت الأمر ويزول عنها الاضطراب. أما النفس الشهوانية فهي التي لا يتصور رجوعها إلى الله. فإذا أخذت تدافع الشهوة وتعرض عنها تسمى النفس اللوامة، وإذا أذعنت للشهوة والشيطان سميت النفس الأمارة بالسوء[1]، ويلاحظ هنا أن تقسيم الغزالي ليس تقسيماً فلسفياً ميتافيزيقياً ولا طبيعياً، بل هو تقسيم فلسفي أخلاقي امتد أثره بعد الغزالي إلى كثير من الصوفية من أمثال السهروردي البغدادي صاحب عوارف المعارف وكذلك ابن عطاءالله السكندري.

أما التقسيم الفلسفي الطبيعي الذي يتمشى مع فلسفة أرسطو الطبيعية، فهو تأكيد الغزالي بأن الله قد خلق للقلب جنوداً مجندة تقوم بخدمته ومعاونته. فهناك صنف خاص بالعلم والإدراك، ينقسم قسمين: أحدهما الحواس الظاهرة الخمس المعروفة، والثاني قسم باطن يوجد في تجاويف الدماغ وهي أيضاً قوى خمس: حس مشترك وتخيل وتفكر وتذكر وحفظ. أما الحس المشترك فيرتسم فيه صور المحسوسات التي انتقلت إليه عن طريق الحواس الخمس الظاهرة، ومكانه مقدم البطن الأول من الدماغ. والخيال هو خزانة الحس المشترك يخزن فيه ما ارتسم فيه ليحفظه له إلى وقت حاجته إليه، من حيث أن له قوة القبول وليس له قوة الحفظ على العكس من الخيال الذي يوجد في مؤخر البطن من الدماغ. والقوة الثالثة الوهم وهو خاص بالمعاني الجزئية المتنوعة من الصور المخزونة في الخيال، ومكانه مقدم البطن المؤخر من الدماغ. والقوة الرابعة هي الحافظة وهي تلي محل قوة الوهم من حيث أنها خزانته، وتوجد في مؤخرة البطن المؤخر من الدماغ. والقوة

---

(١) المصدر السابق: ص ١٦٧ - ١٧٠.

الخامسة وهي أشرف القوى ويقصد بها الغزالي القوة المفكرة التي تأخذ من الخيال ما تريد وتعطيه ما تريد في النوم واليقظة وكذلك تعطي الحافظة وتطلب منها عند النسيان، ومكانه في وسط الدماغ[1].

أما عن العقل فنجد له أيضاً عند الغزالي معنيين: أحدهما يراد به العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله خزانة القلب. أما المعنى الثاني فيراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أي تلك اللطيفة التي هي حقيقة الإنسان، وما ورد في القرآن والسنة عن القلب فيعني ذلك الجزء الذي يفقه من الإنسان، ويعرف حقيقة الأشياء، وقد يكنى عنه بالقلب الجسماني الذي في الصدر، لأن بينه وبين هذه اللطيفة العالمة التي هي حقيقة الإنسان علاقة خاصة، وذلك لأن تعلقها بسائر البدن إنما هو بواسطته، فهو مملكتها ومطيتها والمجرى الأول لتدبيرها وتصرفها. فالقلب الجسماني والصدر بالنسبة إلى الإنسان كالعرش والكرسي بالنسبة إلى الله تعالى من وجه[1]. ولكن ما هي حقيقة العقل عند الغزالي من الناحية الفلسفية الخالصة؟ يذهب الغزالي إلى أن الناس قد اختلفوا في حد العقل وحقيقته، فهو يطلق على معان مختلفة، أو يطلق في الحقيقة على أربعة معان، وهنا يتابع الغزالي الفلاسفة. فالقسم الأول من معاني العقل هو ذلك الذي يفرق بين الإنسان والحيوان، حيث يستعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي في حد العقل: أنه غريزة بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء، وربما يقصد به الغزالي العقل الهيولاني[2].

والنوع الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل

---

(١) المصدر السابق: ص ١٦٧ ـ ١٧٠.

(٢) الغزالي: روضة الطالبين ص ١٦٨.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ١ ص ٦٤، ط القاهرة.

المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من واحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين مختلفين في وقت واحد، وهو الذي عناه بعض المتكلمين بما وصفه الغزالي من أنه عبارة عن العلوم الضرورية عندما يجوز أو يستبعد شيئاً. وهذا صحيح في نفسه لأن هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلاً ظاهراً، وإنما الفاسد أن ينكر الشخص وجود تلك الغريزة أي العقل، ويعتقد أنه لا موجود إلا هذه العلوم[1].

ويلاحظ هنا ظهور فكرة العقل الظاهر، التي رأيناها من قبل عند الكندي عندما يذهب إلى أن العقل بالفعل عند استعماله يعتبر هو العقل الظاهر ويمكن تسميته حسب تحليل الغزالي العقل بالفعل.

والنوع الثالث: هو العقل المستفاد، كما هو ظاهر من كلام الغزالي حيث يذهب إلى أنها علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب، يقال أنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال إنه غبي جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم تسمى عقلاً.

والنوع الرابع: وهو الذي يوضح جانباً أخلاقياً عند الغزالي، حيث تنتهي قوة تلك الغريزة أي العقل، إلى أن يعرف الإنسان عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً من حيث إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة وهذه أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان، وربما يقصد به الغزالي «العقل العملي». والواقع أن الغزالي يخرج أحياناً على تقسيم الفلاسفة المشائين، بل وينحو نحواً خاصاً به حيث يقرر أن النوع الأول من العقل هو الأس والمنبع، والثاني هو الفرع الأقرب إليه، والثالث فرع الأول والثاني، إذ بقوة الغريزة والعلوم

(١) المصدر السابق: ص ٦٤.

الضرورية تستفاد علوم التجارب، والرابع هو الثمرة الأخيرة والغاية القصوى. فالأولان بالطبع، والأخيران بالاكتساب، وهنا يستشهد الغزالي بالآثار المروية وبالأحاديث النبوية فينقل عن الإمام علي كرم الله وجهه قوله:

رأيت العقل عقلين فمطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

أما عن العقل الأول فهو المراد بقول الرسول (صلعم): «ما خلق الله عز وجل، خلقاً أكرم عليه من العقل». والعقل الأخير هو ما يقصد به قوله (صلعم): «إذا تقرب الإنسان بأبواب البر والأعمال الصالحة، فتقرب أنت بعقلك». أي العقل الذي يؤدي إلى اجتناب محارم الله تعالى وأداء فرائضه، والتمسك بالصالح من الأعمال، ثم يوضح لنا الغزالي، توضيح الفيلسوف المتمكن مما يقوله حيث يذهب إلى أن هذه الأقسام الأربعة موجودة والاسم يطلق على جميعها ولا خلاف في وجودها جميعاً[1].

وهذا يدل على أن الغزالي يريد أن يؤكد في حديثه عن أنواع العقول الأربعة أنها عقول ليست قائمة بذاتها بل هي درجات للعقل حسب علاقته واتصاله بالمعقولات. والدليل على ذلك قول الغزالي نفسه: أن العلوم تعتبر كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة، ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج وكأنها كانت مستكنة فيها فظهرت[2].

ويتضح من موقف الغزالي في هذه التعريفات والتقسيمات أنه يفرق بين عالمين:

---

(١) الغزالي: الإحياء جـ١ ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٥.

أحدهما شريف لأنه من ملكوت الله، وهو عالم الأمر الذي هو عالم الروح اللطيفة أو النفس الناطقة، أما العالم الآخر فهو أقل شرفاً وهو عالم الخلق والفساد وهو عالم الأجسام حيث يشترك الإنسان به مع باقي الحيوانات. والدليل على ذلك قول الغزالي بأن النفس الناطقة والروح اللطيفة ليس بجسم ولا عرض، لأنه من أمر الله كما أخبر في كتابه العزيز، وأمر الله ليس بجسم ولا عرض، بل جوهر ثابت دائم لا يقبل الفساد ولا يضمحل ولا يفنى ولا يموت، بل يفارق البدن وينتظر العود إليه يوم القيامة كما ورد به الشرع. وهذا الروح يتولد منه صلاح البدن وفساده. والروح الحيواني وجميع القوى كلها من جنوده، فإذا فارق الروح الحيواني البدن تعطلت أحوال القوى الحيوانية فيسكن المتحرك، فيقال لذلك السكون موت. فإذا كان الروح من أمر الله في البدن كالغريب، فإن هذا يعني أنه لا يحل في محل ولا يسكن في مكان، وليس البدن مكان الروح ولا محل القلب، بل البدن آلة الروح[1].

وهنا يظهر لنا رأي الغزالي بصراحة في ماهية النفس الناطقة أو الروح بأنه جوهر روحي قائم بنفسه، ثابت دائم، يبقى بعد مفارقة البدن ليعود إليه يوم القيامة. ولكن هل هذه الروح قديمة كما يقول أفلاطون؟ الواقع أن الغزالي ـ انسياقاً مع مذهبه الفلسفي الديني ـ يقرر أن الروح مخلوقة بمعنى أنها حادثة وليست قديمة، لأن حدوث الروح البشرية متوقف على استعداد النطفة، كما حدثت الصورة في المرآة بحدوث الصقالة، وإن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقالة. أما من يتوهم أن الروح قديمة وليست بمخلوقة فهو جاهل ومضلل، ولكن إذا أخذ قوله بأنها ليست بمخلوقة بمعنى أنها غير مقدرة بكمية، لأنها لا تتجزأ أو لا تتحيز، لأنها من عالم الأمر

---

(١) الغزالي: روضة الطالبين ص ١٧٢.

الخارج عن الحس والخيال والجهة والمكان والتحيز والدخول تحت المساحة والتقدير، لانتفاء الكمية عنهما، فهو مصيب ومحق في تصوره للروح بأنها غير مخلوقة بهذا المعنى قط[1].

أما معنى قول الرسول بأن الله خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، أو قوله بأنه أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً، وأنه كان نبياً وآدم بين الماء والطين، فلا يدل على قدم الروح، بل ربما يدل على أن وجود النبي كان متقدماً على جسده كما يدل عليه ظاهر القول. ويدل القول على أنه أراد بالأرواح أرواح الملائكة، وبالأجساد أجساد العالم من العرش والكرسي والسموات والكواكب والهواء والماء والأرض. والحديث الثاني يدل فقط على أن معنى الخلق للرسول قبل الأنبياء وقبل آدم، هو التقدير دون الإيجاد. فالرسول قبل أن تلده أمه لم يكن مولوداً مخلوقاً ولكن الغايات والكمالات سابقة في التقدير لاحقة في الوجود. فإن الله تعالى يقدر أولاً، أي يرسم في اللوح المحفوظ الأمور الإلهية على وفق علمه تعالى[2].

ويتحدث الغزالي في كتابه «معراج السالكين» الذي حوى كل صغيرة وكبيرة عن تاريخ مذاهب الفلاسفة في النفس حديث المؤرخ الناقد الفلسفي، مبيناً في كل ذلك موقفه الخاص به. وعندما يتكلم في المعراج الثاني يوجه خطابه للمحققين الأذكياء والمتحدثين الأتقياء، ويؤكد لهم أن نبوة الأنبياء والثواب والعقاب والجنة والنار، وسائر أنباء الدنيا والآخرة المأخوذة عن الرسل، لا تثبت متى أبطلت مسألة تقرير النفس وبقائها، فإن النفس إذا لم يكن لها بقاء فجميع ما أخبر عنه باطل ومستحيل[3].

---

(١) الغزالي: روضة الطالبين ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٣) الغزالي: معراج السالكين ص ٢٣.

وهنا يؤرخ الغزالي لمذاهب الفلاسفة في طبيعة النفس وماهيتها، فيذكر أن الزنادقة قد كفرت لاعتقادهم أن حقيقة الإنسان مزاج معتدل كالنبات، متى اعتدلت قواه بقي، ومتى غلب عليه حر أو برد فسد ودثر، ثم لا يرتجى بعد ذلك موتاً ولا حياة ولا نشوراً، فاستخفوا لذلك بالخالق واستهانوا بالأنبياء، وهنا يشير الغزالي إلى أصحاب المذهب المادي. ويقرر أيضاً أن حديث النفس كالقطب لسائر العلوم، بل هو أس العلوم، فإذا اضمحل فلا يكون هناك شيء ثابت، ولذلك فهي مسألة غامضة لم يبينها الأنبياء والرسل ولم يوردوا فيها إلا إشارات ورموزاً. ولهذا اختلف الناس في أمر النفس على مر السنين والأيام، فزعم أفلاطون أن النفس والروح واحدة وهي النفس الكلية، وأنها مع الأبدان كالشمس مع الأرض تنشر شعاعها على المواضع، فيأخذ كل موضع نصيبه على قدره. كما زعم أنها تألف الجسم بضرب من المناسبة بالطبع، فإذا حصلت فيه ألفته وشغفت به ولا تزال فيه، وليست النفس عنده حالة في الأجسام بل هي كالمغناطيس للحديد في الملازمة والانفعال ومناسبة الطبيعة، ولا تزال في الجسم إلى أن يفسد هذا البدن، وقد زعم أن النفس أو الروح قديم. وزعم آخرون أن النفس عرض، وحقيقة الحياة معناها أن يكون هناك اعتدال في المزاج. وفرقة ثالثة زعمت أن النفس حادثة عند حدوث البدن ولكنها مع ذلك لا تفنى (وهذا مذهب الفلاسفة الإسلاميين وخاصة ابن سينا) وبعض الفلاسفة المحققين على هذا المذهب، ولكن الأكثرية منهم على مذهب أفلاطون[1].

وعلى هذا تنحصر المذاهب في مذهبين: إما أن يقال أن النفس قديمة على مذهب أفلاطون من حيث أن الباري تعالى علة وجودها، والمعلول عنده لا ينعدم إلا بانعدام علته، والباري تعالى لا ينعدم، فالنفس لا تنعدم.

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٣ ـ ٢٥.

والمذهب الآخر هو مذهب المحققين من الفلاسفة وبخاصة مذهب ابن سينا الذي يؤكد أن النفس محدثة، ولكن اتفق الكل على أنها لا تنعدم كما جاء في الخبر عن الأنبياء لقوله تعالى: ﴿**خالدين فيها أبداً، رضي الله عنهم**﴾ وقوله: ﴿**ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون**﴾، وقال في نفس الكافر ﴿**لا يموت فيها ولا يحيا**﴾ وقال في أهل الجنة: ﴿**لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى**﴾. هذا فيما يتعلق بفنائها، فقد اتفق الجميع على اختلافهم في أنها لا تنعدم إلا طائفة من الدهرية لا التفات إليهم[1].

أما من ناحية وجودها وابتداء هذا الوجود، فقد ذهب الإسلاميون والقائلون بالشرائع إلى أن النفس محدثة لها ابتداء، ولكنها جوهر لا يقبل العدم. أما المتكلمون فبناء على اعتقادهم بأن الجواهر متماثلة، فلا فرق بين جوهر النفس وجوهر الجسم، وإنما تختلف الجواهر عندهم بالأعراض، ويستحيل أن يحل الجوهر في الجوهر أو يقوم به، فلو كان الجسم جوهراً والنفس جوهراً، لم يصح أن تكون النفس صفة للجسم ولا أولى منه لتماثلهما في الجوهرية[2].

ما هو إذن الموقف النهائي من أمر النفس...؟ يؤكد الغزالي بالعقل والشرع أن الجسم يجري من النفس مجرى الثوب من الجسم، فكما أن الجسم يحرك الثوب بواسطة أعضائه فكذلك النفس تحرك البدن بواسطة قوى خفية ومناسبة، وقوى النفس تظهر في مواضع من البدن تبلغ عشراً، والنفس في ذاتها واحدة. فهنالك خمس قوى ظاهرة مدركة، ولكن النفس هي المدركة دون هذه الأعضاء الخمسة بدليل أن العروق متى حدث بها سدد

---

(١) الغزالي: معراج السالكين ص ٣٥ - ٣٦.

(٢) المصدر السابق: ٣٥ - ٣٦.

تمنع اتصال النفس بطلت كالخدر والموت، وهذا مشاهد لا يفتقر إلى دليل، وهذا في الواقع برهان جديد عند الغزالي يدلل به على وجود النفس وعلى أنها علة الإدراك والحركة والحياة. وهنا يتحدث عن القوى الباطنة وهي عنده ثلاث: الخيالية، والوهمية والفكرية[1].

ثم يبسط الكلام في هذه القوى كالذي عرضنا له بمناسبة نقده للفلاسفة في كتابه التهافت، فلا داعي للتكرار هنا.

وعندئذٍ يتعرض الغزالي الفيلسوف لمناقشة عقلية لا نراها عند غيره لا في فلسفة اليونان ولا في فلسفة الإسلام، بل هو موقف يستقل به الغزالي ويتفوق به على جميع الفلاسفة، فيتصور معترضاً يتساءل: إذا كانت النفس موجودة، فلم لا ترى، حتى تصبح الرؤية دليلاً على صحة وجودها؟ فيجيب الغزالي عن هذا السؤال بثلاث أجوبة[1]:

١ ـ إحداها: أن كل موجود ليس من شرطه أن يرى، إذ صحة الموجود لا تستدعي أن يكون مرئياً. فإن الأحوال اللازمة للشيء، إما أن تكون ذاتية، وإما أن تكون عرضية، والموجود من الأحوال اللازمة ذاتي، أما الرؤية فهي أمر عرضي. والدليل على ثبات الموجود مع عدم من يراه، وجود الباري سبحانه وتعالى في الأزل لا إلى نهاية، ولم ير حتى الآن وذلك حتى لا يبطل وجوده. ثم إن الشيء يستدل على وجوده إما بقضايا عقلية، وإما بأثر يثبت للحس فيقضي عليه، وفيما يتعلق بالنفس فإننا نشاهد آثارها، ووجود أنفسها بالضرورة لعلمنا أن في أجسامنا معنى يزيد عليها بالضرورة، إذ يبقى الجسم ولا روح له، ويكون الجنين تاماً في الشهر الرابع ولا روح له وهذا برهان آخر جديد على وجود النفس كمعنى زائد على الجسم، وهو لم يصل إلينا من غيره من الفلاسفة. وسوف يؤثر هذا الاتجاه في معنى الوجود

(١) المصدر السابق: ص ٢٥ ـ ٢٨.

وشروط وجوده في موقف أبي البركات البغدادي من نظرية الإدراك والمدركات.

٢ ـ الجواب الثاني: أن المرئي يجب أن يكون من الرائي في جهته وعلى مسافة ويكون قابلاً للألوان إذ هي العلة في إظهار المبصرات، والنفس لا تقبل الألوان، إذ اللون مركب من أمور تجتمع.

٣ ـ الجواب الثالث: أن المرئي لا بد أن يكون في حيز، والمؤكد بالدليل أن القوى العقلية (النفس) لا حيز لها[١].

بهذه الأجوبة الثلاث يلخص الغزالي موقفه من البرهنة على وجود النفس ومن ماهيتها. ويضاف إلى ذلك قوله بأن النفس جوهر قائم بنفسه، بل هي جوهر روحاني لطيف، وهي تكتسب في بدنها الكمال كما تلحق بالملائكة أو بالشياطين، إما بالأعلى أو بالأخس. ثم هي من بعد ذلك حية، لأن كونها موجودة مع البدن لا يدل على عدمها بعدم البدن، فإن عنصريهما مختلفان. والدليل على ذلك أن نفوس الملائكة وذوات الأفلاك لا تتغير، وهنا جانب مشائي عند الغزالي، إلا أن يريد الخالق، والأفلاك تقبل (أي الفناء) بجوهرها. ولأن الفناء هو انحلال التركيب، والنفس بسيطة لا مركبة بدليل علمها بالأمور العقلية والغيبية كالنبوة والكهانة (وهنا عنصر أفلاطوني) ولما كانت النفس لطيفة أعدت للإرادات والقدر والعلوم حالة في النفس، والعلم لا ينقسم، فمحله لا ينقسم (وهذا ما حاول نقده الفلاسفة من قبل)، ولأن الجسم لو كانت حركته منه للزم في الفلك أن تكون حركته منه، ولكن ثبت بالبرهان أن حركة الفلك من نفس محركة، وكل متحرك فلا يكون محركاً نفسه أصلاً، ويبطل أن يحركه جسم آخر، إذ لو حركه جسم لاستبد هو بالفعل، فيبقى أن يحركه غير جسم، وغير الجسم لا تركيب فيه، وما يفسد

(١) الغزالي: معراج السالكين ص ٢٨ ـ ٢٩.

فإنما يفسد لاجتماعه من متنافرات فينحل. وقد ثبت أن النفس لا مركبة فهي لا تنحل، وما لا ينحل يبقى، النتيجة إذن النفس تبقى[1].

أما عن مبدأ وجود النفس، فالذي يقوم عليه البرهان أن النفس حادثة إذ الباري تعالى موصوف بالاقتدار على خلق جواهر لا تعدم. أما عن عودتها إلى الأجساد يوم الحشر والنشر، فإن أكثر أي القرآن في البعث، وهو نص في إعادة الأنفس إلى قوالب الأجساد ولا مراء في ذلك، ودليله قوله تعالى: **﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾**. وقوله في العظام: **﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾** ثم قال **﴿والله أنبتكم من الأرض نباتاً ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجاً﴾**. ومن شك في صدق الرسول أو كفر به عمداً فهم فرقتان: طائفة زعمت أنه لا بقاء للنفس، فإن العالم متناسخ تابع لدورات الفلك لا إلى نهاية. والطائفة الثانية وهم من الإسلاميين وهم أكثر المتصوفة المتفلسفة فقد زعموا أن النفس باقية وأن الجسد لا يعاد، وحجتهم في ذلك ما ذكره الغزالي نفسه في كتابه «التهافت» بصدد ذكره لعودة الأرواح إلى أجساد أخرى غير التي خرجت منها يوم البعث. فالجسم عندهم متكون عن أغذية مأكولة، والأغذية نباتات ولحوم، وربما أكل شخص شخصاً آخر فيجتمع جسم واحد من الأجسام، فلو أعيد الجسم لبطلت تلك الأجسام المأكولة، ولبطل حشرها، وإن حشرت زال جسم هذا الآكل. ويرد عليهم الغزالي بأنه لا يلتزم لهم بأن الله تعالى يعيد عين الأجسام، بل ضمن أن يرد الأنفس إلى خلق جديد، وقد فعل ذلك ابتداء، وفي الخبر ورد أن الله تعالى، ينزل قطراً فيكون ذلك أصلاً لخلقه الأجسام، وهو قادر على اختراع ما يشاء[2].

أما عن الجنة والنار، فقد أنكرت الفلاسفة وجودهما بمعنى أن تكون

---

(١) نفس المصدر ص ٢٩ ـ ٣٤.

(٢) الغزالي: معراج السالكين ص ٧٦ ـ ٧٧.

لذاتهما وآلامهما محسوسة جسمية. فيرد عليهم الغزالي كما يقول ـ بنفس حججهم وأدلتهم. فيذهب إلى أن علة الاستحالة عند الفلاسفة هو تأثير الطبائع في الأجسام بواسطة حركات الكواكب، وقد قال قدماؤهم إن للعالم تحويلاً، وأخبرت به الرسل عليهم السلام وتتابعت على ذلك، فتلك القضية بخلاف هذه، فيم ينكر الفلاسفة على من يزعم أن هذه القضية كما اقتضت أسبابها الفناء، تقتضي أسباب تلك البقاء، وتكون الحكمة فيها أن تكون غرضاً مقصوداً لبقاء الأجسام، وكيف لا، وقد قال الجماهير من الفلاسفة بل اتفقوا على ذلك أن جوهر الشمس لا يقبل البقاء، واتفقوا على أن جوهر النفس لا يقبل الفناء، والجسم عندهم وإن تركب وكان تركيبه حادثاً فجواهره قديمة، ولم يستطيعوا التدليل على بقاء هذه الجواهر. وينتج عن هذا النقد الفلسفي أن الجنة والنار عبارة عن قصرين، يكون أحدهما فيه قصور الذهب والفضة واللؤلؤ والياقوت والثمار، ثم لمن استقر فيها بقاء بلا موت، وواجد هذه اللذات أبداً، لا يألم ولا يحزن ولا يجوع ولا يظمأ، ولا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قليلاً، سلاماً سلاماً. أما النار فهي على الضد من هذا كله[1].

وهكذا قد وصلنا إلى توضيح موقف الغزالي الحقيقي من النفس سواء من ناحية وجودها أو علاقتها بالبدن، أو حتى من ناحية خلودها بعد انفصالها ثم عودتها مرة أخرى إلى البدن، أي بدن لتلقي الثواب والعقاب. ولكننا نتساءل: هل هناك تعارض وتناقض بين ما يقوله الغزالي في كتبه التي عرضنا لها وبين ما يقوله في أخص كتبه ألا وهو كتاب «المضنون الصغير» وهو خاص بالروح؟ الواقع أن الغزالي ضمن هذا الكتاب الأخير كل ما ذكره في كتبه السابقة ولم يخرج فيها قط عن المخطط الذي رسمه للمسلمين في أمر

---

(١) المصدر السابق: ص ٧٧ ـ ٧٨.

الروح على أساس من العقل والنقل. فيذهب إلى أن الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في الإناء، ولا هو عرض يحل القلب والدماغ حلول السواد في الأسود، والعلم في العالم، بل هو جوهر وليس بعرض، لأنه يعرف نفسه وخالقه، ويدرك المعقولات، وهذه علوم والعلوم أعراض، ولو كان موضوعاً والعلم قائم به لكان قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المعقول. والروح كذلك ليس بجسم لأن الجسم قابل للقسمة، والروح لا ينقسم حتى لا يجوز أن يقوم بجزء منه علم بالشيء الواحد، وبالجزء الآخر منه جهل بذلك الشيء الواحد بعينه فيتناقض. وهنا أيضاً نجد الغزالي متسقاً في فكره مع نظريته ونظرية الأشاعرة خاصة، والمتكلمين عامة، في الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، فيذهب إلى أن الروح جزء لا يتجزأ أي شيء لا ينقسم، وليس الغزالي هنا مادياً كالأشعري والباقلاني وبعض المعتزلة الذين سبق ذكرهم، بل كما ذكر من قبل يعتبر الروح ليس بجسم وغير متحيز تمشياً مع فكرة الجزء الذي لا يتجزأ من أنه لا يمكن أن يكون منقسماً بالأدلة الهندسية والعقلية. والروح بما أنه قد انتفى عنه قبول الضدين من حيث أنه غير داخل ولا خارج، ولا منفصل ولا متصل بالبدن. والروح كذلك منزه عن الحلول في المجال والاتصال بالأجسام والاختصاص بالجهات، فإن ذلك صفات الأجسام وأعراضها[1].

ولهذا كله قيل إن أرواح البشر وأرواح الملائكة من عالم الأمر الذي هو عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة والمكان والتحيز، على العكس من عالم الخلق، والروح غير مخلوق بمعنى أنه غير مقدر بكمية ولا مساحة من حيث أنه غير منقسم ولا متحيز. وهو مخلوق بمعنى أنه حادث وليس بقديم، وبرهان حدوثه أن الروح البشرية حدثت عند

---

(١) الغزالي: المضنون الصغير ص ٥ ـ ٧.

استعداد النطفة للقبول، كما حدثت الصورة في المرآة بحدوث الصقالة. وكذلك البرهان على أنها حادثة، أن الأرواح لو كانت قبل الأبدان لكانت إما كثيرة أو واحدة وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها (أي قبل الأبدان) ويستحيل أن تكون واحدة بعد التعلق بالأبدان بدليل أن ما يعلمه زيد يجوز أن يجهله عمرو، (وهو نفس المثال الذي ذكره في التهافت). والأرواح تكثرت وتغايرت بعد مفارقة الأجساد لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافاً مختلفة من العلم والجهل والصفاء والكدورة وحسن الأخلاق وقبحها، وصارت متكثرة بخلاف ما قبل الأجساد، فإنه لا سبب لتغايرها[٢].

وعندما يتعرض الغزالي للإجابة عن تفسير أحاديث الرسول عن خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، وأنه أول الانبياء خلقاً وآخرهم بعثاً، وأنه كان نبياً وآدم بين الطين والماء، فإنه ينحو نفس المنحى ويتجه نفس الاتجاه[١] الذي رأيناه في كتابه «روضة الطالبين وعمدة السالكين»، بل الألفاظ والعبارات واحدة كما سبق ذكره[٢].

ويمكن لنا تبين موقف الغزالي من مسألة بعث الأجساد وعودة الروح إلى الأبدان، على أساس أن الفلاسفة يعتقدون أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها الفناء، سواء أكانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية، أما الجسد فمآله إلى الفناء. وقد أدت هذه الاثنينية من الوجهة النظرية إلى مذهب أخلاقي ينزع إلى الزهد، ولكن كان من السهل جداً أن تنقلب في الواقع مذهباً إباحياً لا يرضى عنه الغزالي ولا أي مسلم عادي، ولهذا أثارت هذه المسألة الخطيرة شعور الغزالي الخلقي والديني. وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب

---

(١) الغزالي: المضنون الصغير ص ١٠ ـ ١٢.

(٢) المصدر السابق: ص ١٤ ـ ١٧.

(٣) الغزالي: روضة الطالبين ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

وعقاب. ولا يصح لنا أن ننكر جواز البعث، أو نعجب منه، لأن تعلق النفس بجسمها الجديد ليس أعجب من تعلقها بهذا الجسم الترابي من قبل، هذا التعلق الأخير الذي قال به الفلاسفة. وإذن فكل نفس ستتخذ لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها. والنفس هي الإنسان على الحقيقة، والإنسان بنفسه لا ببدنه، أما المادة التي ستكون منها الأجساد في اليوم الآخر فلتكن أي مادة كانت[1].

من هذا الاهتمام البالغ بأمر النفس والروح عند الغزالي نستطيع القول بأن الغزالي كان صاحب تجربة ذوقية صوفية كشفية يفوق فيها الفلاسفة والمتكلمين الذين لم يقلوا عنه اهتماماً بأمر الروح. فلا شك أن الغزالي قد حاول بعد الرد على الفلاسفة بعقله وحسه، أن يتجه للروح والقلب ليبين أن الدين ذوق وتجربة من جانبهما، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى، بل أكثر من ذلك، هو شيء يحسه المتدين بروحه إحساساً حياً فامتلأت كتبه المختلفة وبخاصة الإحياء بالاهتمام بالجانب العملي من الحياة النفسية حيث يستشف أغوار النفس الإنسانية أكثر من أي باحث سيكولوجي حديث، ويشهد على ذلك كله كتابه الروحي «المنقذ من الضلال» حين يؤكد أنه لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله، قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق[2].

ولهذا نرى الغزالي يصنف الناس في الإيمان إلى ثلاث مراتب: إحداها، إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض، وثانيها إيمان المتكلمين

---

(1) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٦٧.

(2) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٧٤.

وهو ممزوج بنوع استدلال، ودرجته حسبما يرى الغزالي، قريبة من درجة العوام، وأخيراً، إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين. وهذه المرتبة العليا هي الهدف الأسمى وهي مقصد الطالبين، ومطمح نظر الصديقين، إنها مشاهدة روحية ويقين مطلق حين يكون الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وهنا تفيض على العارف الرحمة ويشرق النور في قلبه وينشرح صدره، وينكشف له سر الملكوت، وتتلألأ له حقائق الأمور الإلهية، كل هذا إنما يكون بالزهد في الدنيا والتبري عن علائقها وتفريغ القلب من شواغلها وتقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة والإقبال على الله تعالى بكنه الهمة[1].

بعد هذا الجانب الروحي المعتدل القائم على الكتاب والسنة الذي انتهى إليه الغزالي، علينا أن نشير بصراحة لا تقلل من أهمية البحث من الوجهة العلمية القائمة على النزاهة والموضوعية، يجب أن نشير إلى أن الغزالي قد تأثر في جانب من تفكيره بشيء كثير من الفيثاغورية، بل أقول بجانب غنوصي خطير، وسوف يتبين لنا ذلك في تفسيره لحديث مشهور تتجلى فيه الفلسفة الإشراقية بأوضح معانيها وأعمق آثارها.

هذا الحديث هو عن النبي أنه قال: «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل ثم قال أدبر فأدبر» وهنا يتطوع الغزالي لشرحه فيقول: أقبل على الكلمة بالاستفادة فتوحد، ثم أدبر فأظهر النفس بالإفادة، فتزوج فأنتج الهيولى من مباشرة العقل والنفس، وتمت الكثرة بالثلاث، كما قيل أقل الجمع ثلاث[2].

وهنا أفلاطونية محدثة بحتة لا تعديل فيها ولا تحوير. ولا يقف الأمر

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٢٠٥ - ٢١١.

(٢) الغزالي: المعارف العقلية ص ٢٨ - ٢٩.

عند هذا الحد، بل يظهر الأثر الأفلاطوني الفيثاغوري، فيذكر الغزالي أن العقل أول المبدعات، والنفس أولى المنفعلات، والهيولى أول المولدات. قال الله تعالى: ﴿شهد الله أنا لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم﴾[1]. فالحاسب عاد، والعدد شيء زائد، وأصل العدد واحد، حتى أحصى من الكلمة التي هي الوحدة إلى المرتبة الأخيرة التي هي العاشرة، وهي الإنسانية، ولم يتمكن العاد من إنشاء عدد آخر، فرجع من نهاية العدد عشرة إلى بداية الوحدة، (وربما كان هذا سبب تقديس الفيثاغورية للرقم عشرة) فحصل من المجموع والزيادة إنسان ناطق عالم فاضل[2].

فالواحد الكلمة، والثاني العقل، والثالث النفس، والرابع الهيولى، والخامس الطبيعة، والسادس الجسم، والسابع الأفلاك، والثامن الأركان الأربعة، والتاسع المولدات، والعاشر الإنسان. فرجع وزاد الواحد على العشرة، فكانت الزيادة نبوة ورسالة. ففي النهاية عشرة كواحد في البداية، والنهاية رجوع إلى البداية (أي أن الإنسان هو العقل وهو أول الخلق، أو على نحو أصح النبي والرسول) والدليل على هذا التفسير من جانبي قوله إن العشرة راجعة إلى الواحد الأول وهو العقل الكلي الذي هو أثر من كلام الله الباري والنطق أثر من آثار العقل الكلي، والنطق هو تمكن النفس الإنسانية من العبارة عن الصورة المجردة المتقررة في علمه، المفردة في عقله، المتبرئة عن الأشكال، العراة عن الأجسام والمثال، وحقيقة ذلك سر من أسرار القرآن حيث يقول تعالى: ﴿هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق﴾.

والنفس الإنسانية جوهرة حية عالمية، فعالة دراكة علامة، وهذه النفس في أول الحال تسمى نفساً ساذجاً، ثم عقلاً عزيزياً، ثم عقلاً بالقوة

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٨.

(٢) الغزالي: المعارف العقلية ص ٢٩ ـ ٣٠.

والملكة ثم عقلاً بالاكتساب، ثم عقلاً بالفعل[1]. يضاف إلى هذا الجانب الفلسفي المشائي قوله بأن النفس الكلية إذا أقبلت على الجسم يسمى إقبالها نفساً إنسانياً، وهو بأمر الله تعالى، والعقل الأول الكلي إذا فاض على الجسم يقال لفيضه نطقاً، وأول تأثير للنفس الكلية هو في الجسم المطلق فصار الفلك جسماً حياً. وأول فيضان العقل بالنطق هو على الفلك فصار حياً ناطقاً. (أي أن النفس الكلية أساس الحياة والعقل أساس النطق والتفكير). فإذن الفلك حي ناطق، ثم بعده الإنسان حي ناطق مائت. فالنطق من العقل، والحياة الإنسانية من النفس. وإن كانت العبادة إثنينية، ففي الحقيقة وحدة لا تتعدد إلا بالترتيب. فنطق المؤمنين كنطق الأفلاك، والعلماء كالملائكة، والأنبياء كنطق العقل الكلي الذي أفاض، وهو جوهر مطلق فرد عالم بذات بارئه، كامل بكلمته مكمل ما دونه بفيضه ورحمته[1].

هذا هو موقف الغزالي الفلسفي والديني في أهم المشكلات الطبيعية والميتافيزيقية والأخلاقية، ألا وهي مشكلة النفس الإنسانية بين القدم والحدوث، والفناء والخلود، والمادية والروحانية، إنه أكبر ممثل لتيار نقد الفلسفة المشائية، وهو في نقده يعبر عن روح الإسلام، ويرتبط بالعقيدة الدينية الإسلامية التي بنى عليها الغزالي كل آرائه ونظرياته محاولاً إخضاع نتاج العقل للنقل، مما كان له أثر كبير فيمن جاءوا بعده موافقين أو معارضين ولا شك أن هذا الأثر قد انتقل إلى الإشراقيين أيضاً، وسوف نرى ذلك واضحاً في موقف أبي البركات البغدادي من الفلسفة المشائية.

---

(١) المرجع السابق: ص ٣٠ ـ ٤٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٧ ـ ٤٨.

ثانياً ـ أبو البركات البغدادي

وقف أبو البركات البغدادي من الفلسفة المشائية فيما يتعلق بمشكلة النفس الإنسانية ومسألة حشر الأجساد، نفس موقف الغزالي ولم يخرج عليه كثيراً. بل أقول الحق أنه قد تابعه في منهجه الذي يبدأ بالعرض والتوضيح ثم يتلوه بالنقد والتفنيد، وأخيراً، بيان موقفه ورأيه الخاص. واستخدام أبو البركات نفس الحجج والبراهين وإعطاء الأمثلة كالتي رأيناها من قبل عند الغزالي مما يؤكد أثره في العالم الإسلامي، مما يجعله أيضاً أحد الممثلين الكبار لتيار الفلسفة المشائية ولا يمنع ذلك في الوقت نفسه أن يتأثر هبة الله بغيره من الفلاسفة من أمثال الكندي في موقفه من النفس عندما تحس أو عندما تتعقل. وحتى يتضح لنا موقف هذا الإشراقي المتدين أيضاً من الفلسفة المشائية ومعارضته لها، علينا أن نبدأ بنقطة هامة ثم نتلوها بالمسائل الأخرى المتعلقة بالنفس، هذه النقطة الهامة هي تحليله الفلسفي الرائع لمعنى الهيولى والنفس والعقل، كما ورد في كتابه المعتبر، وهذا التحليل قائم على أساس التفرقة بينها من جهة ما يحلها من الصور والأعراض.

فيذهب إلى أن الفلاسفة قد اعتبروا النفس الناطقة التي هي نفس الإنسان عقلاً هيولانياً وعقلاً بالقوة، ومن شأنها أن تصير عقلاً بالفعل عندما تتعقل وتتصور بصور المعلومات، وهذه النفس ذاتها هي محركة للبدن. فكأنهم سموها عقلاً هيولانياً لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها

وفيها. فيصبح من ذلك أن الهيولى التي فيها صورة دائمة ملازمة أبداً كالسماء ليست هيولى، (بناء على موقفهم) ولكنهم لم يقولوا ذلك، بل ذكروا أن الموجودات الأزلية لها هيولى لا تفارقها الصورة، أما الكائنات الفاسدة فلها هيولى تستبدل صورة بأخرى عن طريق الكون والفساد (بمعنى أن الكائنات الأزلية دائمة وثابتة وصورتها التي تحل في مادتها غير متغيرة وقائمة بها باستمرار، على العكس من الكائنات الفانية الجزئية المحدثة التي تقبل صوراً مختلفة وتنتقل من حال إلى حال أي أنها في تغير مستمر على الأقل من ناحية الأعراض) ولكن على الرغم من ذلك فإن التسمية واحدة بالنسبة للنوعين من الكائنات وهي أن لكل منهما هيولى، فإذا كان الأمر كذلك فلا يستبعد أن يكون العقل والنفس أيضاً هيولى للصور العلمية المعقولة. ولكن الفلاسفة يردون على ذلك بأن العقل عندما يعقل شيئاً، فإن ذلك المعقول هو صورة مجردة عن الهيولى، هذه الصور المجردة تصير كنها للعقل وحقيقته، أي يصير هو هي وهي هو، أو كما يقولون يصبح العقل والمعقول والعاقل واحداً. ولكن هذا التبرير عجيب جداً، لأن الذي صار شيئاً فقد استحال إلى ذلك الشيء، كما يستحيل الهواء إلى النار، فكيف يصير هذا ذاك، وذاك هذا معاً بالاستبدال. وعلى هذا الغرار هل الواحد إن كان هو العقل فالمعقول هو الذي استحال، وإن كان الواحد هو المعقول فهل العقل هو الذي استحال وتغير؟ لا شك في أن العقل هو الذي استحال في هذا المقام وعلى هذا المعنى الذي يقصده الفلاسفة، فالمؤكد والمحقق أن العقل غير المعقول، والمعقول غير العقل، والدليل على ذلك أن العاقل إذا عقل فرساً فلا يمكن أن يصير هو فرساً، أو يصير الفرس عقلاً. وكذلك إذا عقل غيره من سائر الأشياء، وإذا عقل أشياء كثيرة فهل يصير هذه الأشياء الكثيرة مع العلم بأنه واحد بعينه؟ فإذا كان العقل هو المحل فهو الهيولى، والمعقول هو الصورة، أما إن كان المعقول هو المحل، فيصير المعقول قبل العقل ولا

يكون الحال قبل المحل، أي لا يكون العقل قبل المعقولات (وهذا خطأ بمعنى أن المحل لا بد أن يكون أولاً)، ثم أن المحل واحد متقدم الوجود لحلول ما يحل فيه وتحله أشياء كثيرة تشترك في الحلول فيه، ويكون محلاً مشتركاً لها، والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها، وذلك كالنفس للصور التي تعلمها وتعرفها. فما هو إذن الفرق الذي وضعه الفلاسفة لكي يجعل النفس عقلاً هيولانياً، ويسمى العقل عقلاً مطلقاً[1].

وخلاصة القول أن النفس محل لما تعقله وتعرفه، والأشياء كالصور الحالة فيها ولا يختلف العقلُ عنها في ذلك. ولكن هناك فرقاً واضحاً بينهما وبين الهيولى الجسمانية، وهو أن الهيولى الجسمانية تقبل بانفعال، كما أنها لا تفعل، وإنما الفاعل هو الصورة. وإذا فعل جسم في جسم كان فعل الفاعل بصورته وانفعال المنفعل بهيولاه، وإنما تفعل الصورة التي في الجسم في هيولى الجسم الآخر إذا قهرت صورة الفاعل بصورة المنفعل، أي تؤثر في هيولاها فتطرد الصورة عنها وتمتلكها، ولا يسعهما الجسم معاً، فتكون الضدية بينهما لضعف الهيولى عنهما. أما في النفوس فإن الأمر مختلف، من حيث أن يحلها ضدان ولا يتمانعان، وذلك كما تعرف النفس الحار والبارد معاً، والأبيض والأسود جميعاً، ولا تمنعها صورة هذا عن صورة ذاك. وكذلك إذا فعلت نفس في نفس على خلاف الجسم، فإنما فعلها بأن تنقل إليها صورة من الصور العلمية التي فيها ولا تطرد عنها صورة أخرى ولا تقرها ولا تستولي عليها فتنفرد بها. كما أن هناك فرق واضح وهو أن الصورة (صورة النار مثلاً) الحاصلة بالمعرفة في النفس لا تحرق، وكذلك صورة الثلج فيها لا تبرد، وإنما تفعل النفس التي في المحل، فالمحل هو الفاعل لا الصورة. وهناك فارق بينهما من ناحية المرتبة

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ٣ ص ١٤٢ - ١٤٣.

والشرف، فالهيولى الطبيعية تشرف بما يحلها من الصور الفعالة، أما المحل النفساني بل العقل يشرف بهما أكثر مما يحلهما، أي أن الذي تعرفه العقول الملكية يشرف بمعرفتها له، اللهم إلا ما علا عنها فإنها هي تشرف بمعرفته، والأول تعالى شرفه بذاته وشرف كل شيء به وعنده العلوم والمعارف الأولى على التمام والكمال. وهنا جانب إشراقي أفلاطوني عند أبي البركات، ولذلك نراه يستشهد بآراء أفلاطون في العوالم المختلفة أي عالم الطبائع والنفوس والعقول وما علا عنها أي عالم الربوبية. فيجعل ما في عالم الطبيعة معلولاً لما في عالم النفس الذي هو معلولات وأشباح مما في عالم العقل الذي هو بالتالي معلول لما في عالم الربوبية[1].

وهكذا نرى أبا البركات يقف من نظرية العقل والنفس الناطقة موقفاً خاصاً به لا نجده عند غيره من الفلاسفة، وبخاصة فيما يتعلق بتحليله الرائع وبتصوره الفريد لمعنى الهيولى والنفس والعقل من جهة ما يحلها من الصور والأعراض، فيخرج من ذلك أن النفس الناطقة وحدة واحدة لا تقبل هذه التقسيمات المفتعلة من جانب المشائين. أما الجانب الفلسفي الذي تأثر به أبو البركات وبخاصة فلسفة الكندي، هو حينما حاول التفرقة بين النفس والعقل والاختلاف بينهما في الفعل، ولكن في النهاية هما شيء واحد. فيذهب إلى أن ما قاله الفلاسفة في أن مدرك المعقولات لا يدرك المحسوسات لم تثبت الحجة عليه، فلا يمتنع إدراك المعقولات والمحسوسات بآلة واحدة، ولكن الفعل هو المختلف وهو الذي يحدد التسمية. فالنفس من حيث تعقل الكليات والأشياء غير المحسوسة أولاً وبالذات من علم الشهادة والغيب بالأسباب والدلائل، باعتبار هذا هي عقل. أما من حيث تصرف الأبدان وتتصرف فيها فهي نفس. وإنما الخلاف

(١) المصدر السابق: ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

يقع بين نفس أشرف من نفس وأقوى، وعقل أفضل من عقل وأعلى، والنفس عقل والعقل نفس من جهة العلم والمعرفة، والاختلاف إنما يقع بالنسبة إلى الفعل[1].

إذن الفرق لا من ناحية الطبيعة والماهية، ولكن من ناحية الشرف والمرتبة. ومثل هذا الاتجاه نجد شبيهاً له عند الكندي في تحليله لنظرية العقل عند أرسطو حيث يذهب إلى أن الصورة صورتان: إحداهما هيولانية وهي الواقعة تحت الحس، والقوة الحاسة ليست شيئاً غير النفس. والصورة الأخرى فهي التي ليست بذات هيولى وهي الواقعة تحت العقل، وهي نوعية الأشياء وما فوقها، والنفس هي التي تمثل العقل أو بمعنى أصح النفس إذا باشرت العقل، أي الصور التي لا هيولى لها ولا فنطاسياً، وهي التي اتحدت بالنفس، هذه الصورة هي العقل المستفاد للنفس[2]. فالنفس هي واحدة ولكنها تختلف باختلاف أفعالها، فهي نفس حاسة من ناحية إدراكها لما هو غير جسم لا مادي أي مجرد صور خالصة من الهيولى، أي للنفس اتجاهان: اتجاه إلى أسفل (إلى المحسوس)، واتجاه إلى أعلى (إلى المعقول). وكما أن الكندي لم يشر صراحة إلى وجود عقل فعال مفارق، حيث يشير فقط إلى عقل أول بالفعل دائماً يقابل العقل الكلي وهو أول ما صدر عن الواحد عند أفلوطين، ولا يدل على أنه العقل الفعال عند الكندي كما هو الحال عند أرسطوكليس والاسكندر الأفروديسي وغيرهما من فلاسفة الإسلام المشائين من أمثال الفارابي وابن سينا. إذا كان ذلك كذلك فإن أبا البركات البغدادي قد اصطدم أيضاً بمشكلة العقل الفعال فحاول أن يخرج من هذا المأزق معتمداً على نظرية أفلاطون في الكمال الذاتي الذي لا يحتاج إلى شيء خارجي، كما هو الحال عند أرسطو. فيذكر هبة الله أن النفس يجوز أن

---

(١) المصدر السابق: ص ١٥٣.

(٢) د أبو ريان: الفلسفة الإسلامية ص ٢٥٩ ـ ٣١٠.

تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل، وذلك على العكس من المشائين جميعاً ومنهم الكندي، وينتهي بها إلى كمالها. ولا يتم ذلك للنفس إلا عن طريق إدراك الموجودات والنظر فيها فقط، ويجوز البغدادي القول بالعقل الفعال على تقدير العلة أو حدساً فحسب، ولا يكون ذلك القول ضرورياً أو لازماً، بل هو من طريق الأولى والأشبه[1].

ثم يعترض ابن ملكا على قصر المشائين صدور العلم والمعرفة من واهب الصور أي العقال الفعال، فيذكر أن التعليم لا يقتصر على العقل الفعال وغيره مما لا يرى، بل قد يكون المعلم من البشر وهو الأكثر، (وهو جانب صوفي يؤكد أن لكل مريد شيخاً)، كما يعلم الجهال العلماء، وقد يكون منهما أي من البشر وغير البشر. كما نراه فيمن يعلمه بشر مثله فيتعلم سريعاً أو بطيئاً أو لا يتعلم، وفيمن يتعلم بغير معلم من الناس على ما هو الكثير والأكثر من أماثل العلماء الذين يتعلمون من لوح الوجود وهو أولى هذا في التعليم[2]. (وهذا أيضاً جانب صوفي إشراقي).

ثم نرى أبا البركات، حتى إذا وافق المشائين على وجود عقل فعال، فإنه يتهكم عليهم ويتساءل إذا كان للنفس معلم عالم بالفعل يعلمها هو قول حق أيضاً، ولكننا لا نعلم هل هو واحد للكثير والكل، أم كثير للكثير، أو كثير للواحد، فإن العلم لم يدلنا من ذلك إلا على علم مطلق، لا على واحد ولا على كثير؟! (وهنا إنكار تام للعقل الفعال ولبقية العقول العشرة عند المشائين) والدليل على ذلك سخريته منهم حيث يذهب إلى أنهم يقولون إن هذا العقل الفعال هو العلة القريبة التي صدر عنها وجود النفوس الإنسانية،

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ٢ ص ٤١١.

(٢) المصدر السابق: ص ٤١٢.

وبحسب ذلك يرون النفوس واحدة النوع والماهية الطبيعة والغريزة، لا تختلف في جواهرها وإنما تختلف في حالاتها العرضية التي تلحقها من جهة الأبدان وأمزجتها والعادات والتعليم[1].

وهنا يتعارض موقف أبي البركات مرة أخرى مع موقف المشائية، وهنا أيضاً يظهر أثر الغزالي واضحاً كل الوضوح، فيعترض أبو البركات ـ كما اعترض الغزالي من قبل ـ على قول الفلاسفة بأن النفس الإنسانية واحدة بالشخص في جميع أشخاص الناس يشتركون فيها، فهي نفس لهذا كما هي لذلك، ومثاله شعاع الشمس الواحد الذي يشرق على موضوعات مختلفة متكثرة فيذهب هبة الله إلى أنه لو كان للأبدان الكثيرة نفس واحدة يسمونها نفساً كلية، لما اختص كل فرد بفعل دون الآخر، ولا تميز عنه بحال، فكان إذا حزن شخص من الناس لحزن الآخرين، وكذلك يقال في الفرح والسرور وباقي الأفعال والأحوال من حيث أنها تعود إلى هذه النفس، وقد افترض أنها واحدة على قول الفلاسفة، فإذا كانت النفس في الأشخاص بأسرهم واحدة بالشخص يشتركون فيها، وجب اشتراكهم لا محالة في هذه الأحوال والأفعال ولكن هذا في غاية الاستحالة والمخالفة للموجود بالفعل، فليست حصة كل بدن من النفس الكلية هي حصة البدن الآخر حتى تكون واحدة للكثير من الذين فيهم العالم والجاهل، والذاكر والناسي، والمسرور والمهموم فنفس كل بدن غير نفس البدن الآخر بالشخص. وهذا ما سبق أن أوردناه عن الغزالي وبنفس الحجة[2].

وكذلك ينكر أبو البركات كالغزالي قول الفلاسفة بكثرة النفوس للبدن الواحد، إلا أن أبا البركات يرد هذه الكثرة إلى قولين: القائلون بكثرة القوى

---

(1) أبو البركات: المعتبر جـ٢ ص ١٥٢.

(2) نفس المصدر: جـ٢ ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠، الغزالي: التهافت ص ٢٧٣.

والقائلون بنفوس وأرواح تطرأ على أبدان فتزاحم النفوس التي لها عليها مما ينسب إلى الجن والشياطين وغير ذلك، فهو قول لا يتأتى له فيه منه كلي ولا إثبات بنظر حكمي، وعليه إذن أن يتركه سدى يعترف به من يعرفه، وينكره من يجهله أو يعلم بطلانه، ولكن موقفه الذي يؤكد في الأكثر والأغلب والأشبه والأوجب هو المعلوم المشهور من أن لكل بدن نفساً واحدة وليس للأبدان الكثيرة نفس واحدة، ولا النفوس الكثيرة تجتمع في بدن واحد، على أن كل واحدة منها نفس له مثل الأخرى[1].

هذا من ناحية العدد، أما من ناحية أحوالها وأفعالها فإنما يؤكد اختلاف جواهرها وماهيتها بالنوع والطبيعة، فهي عن علل كثيرة، لا عن علة واحدة، أي عقل فعال، كما قال الفلاسفة. فلم يبق إذن شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ولا في كثرة عللها. ولكن الذي لم يتضح وضوحاً شافياً فهو عن معرفة هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها؟ أو لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها؟ بل كان هذا الأشبه والأولى من جهة ما بين أشخاص طوائف منها من التشابه والتناسب، كما بين طوائف منها من التباعد والتباين، وأن الذي قيل من الفرق بين النفس المعروفة بآثارها وأفعالها في الأبدان وبين العقل الذي سموه مفارقاً فعالاً ليس بفرق، وذلك لقولهم بأن مدرك المعقولات غير مدرك المحسوسات والمتخيلات والمحفوظات والمتذكرات، ولكنه واحد لا فرق بينهما[2].

هذا الحديث يجرنا إلى مناقشة مسألة هامة عند أبي البركات لم يخرج فيها عن المخطط الإسلامي الحقيقي الذي نجده عند الغزالي وغيره من المسلمين الذين يعتقدون أن كل ما سوى الله فهو حادث مخلوق. ويتبع أبو

---

(١) أبو البركات: المعتبر: جـ٢ ص ٣٨١.

(٢) أبو البركات: المعتبر جـ٣ ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

البركات أيضاً المنهج الغزالي في العرض والنقد، أي عرض آراء السابقين عليه من فلاسفة الإسلام المشائين في قدم النفس وحدوثها وتفنيدها ثم نقدها، وفي النهاية يقرر مذهبه الخاص. فيؤكد بناء على نقده لنظرية التذكر التي يبني عليها الفلاسفة خاصة أفلاطون ـ قدم النفس وبأن لها وجوداً سابقاً على البدن، فيؤكد أنه إن كان للنفس وجود قبل حلولها في البدن فيجب أن تتذكر في هذا البدن ما كان من حالها قبله في تجرد عن غيره، أو تعلق بغيره قبله، ولكننا نجدها لا تتذكر شيئاً من ذلك، لا محسوساً ولا معقولاً. فيعلم من ذلك أن النفس لم يسبق تعلقها بالبدن إدراك الشيء ولا حفظ، فلم تكن قبل ذلك موجودة وينتج من ذلك أن النفس حادثة بحدوث تعلقها بالبدن.

وهنا يقترب أبو البركات من فلسفة أرسطو ويرفض موقف أفلاطون من قدم النفس. وحجة هبة الله على أن كل نفس إنسانية متعلقة ببدن لا تتذكر حالاً كانت لها من قبل هذا التعلق، هو ما يجده كل شخص من نفسه ويعرفه من حاله، أو يصدق فيه خبر غيره عن نفسه، فلا يلزم من هذا إطلاق القضية على أنها كلية، بل يحسن الظن فيها من جهة الأكثرية وهنا يستخدم أبو البركات منهجاً استقرائياً محسوساً، ولذلك نراه يعود إلى أقواله السابقة ويبني عليها رأيه في حدوث النفس وهو أن النفوس مختلفة في جواهرها وماهيتها، ثم يقول إن جهلنا بهذه الأحوال لو علمنا بنقيضه وما لا نجده من أحوالنا يجعلنا نجوز فيه القياس والحكم بحسبه على غيرنا، فإن هذا أصل من أصول الخطأ وسبب من أسباب الجهل والغلط في الحكم والقول. هذه إذن حجة أبي البركات على حدوث النفوس مع حدوث تعلقها بالأبدان وهي كالأولية في الأذهان، كل فطن يشعر بها، وإن لم يشعر بشعوره ويعلمها وإن لم يعلم بعلمه، وبهذه الطريقة يمكن إنكار التناسخ[1].

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ٢ ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

وهكذا يتماسك مذهب أبي البركات ولا يتناقض، فهو يؤكد حدوث النفس مع حدوث تعلقها بالأبدان، وبأنها لا تستمد كمالها من علة فوقها، ولا تستمد معلوماتها من عقل آخر خارج عليها مفارق لها. أي أن أبا البركات يربط بين إنكاره لنظرية العقل الفعال، وبين رأيه في حدوث النفس فهو يرى أن القائلين بقدم النفس وبأن لها وجود قبل وجود البدن هم أكثر القائلين بأنها فاضت عن العقل الفعال. فنقده لهذه النظرية عند الفارابي وابن سينا، وانتهائه إلى إنكار وجوده، وتوجيه النقد إلى نظرية الصدور أو نظرية العقول العشرة باعتبارها غريبة على روح الإسلام، وباعتبار أن الذين قالوا بها قدموها لنا في صورة مشوشة غير متماسكة، وبصورة متناقضة من حيث أن القول بنظرية الفيض يؤكد قدم النفس، مع قول ابن سينا بحدوثها. هذا كله يؤكد لنا إنكار وجود العقل الفعال ونظرية الصدور عند أبي البركات مما يتمشى مع قوله بحدوث النفس، كما سبق القول عند الغزالي أيضاً.

ثم نتحدث بعد النظر في حدوث النفس مع تعلقها بالبدن، نتحدث عن حالها بعد مفارقة البدن. وهنا يستعرض أبو البركات المذاهب المختلفة في هذه المسألة الخطيرة ميتافيزيقياً وعقائدياً لأنها تتعلق بمسألة الثواب والعقاب وحشر الأجساد. فيذهب إلى أن كثيراً من العلماء قد ظن بأن النفوس لا تبقى بعد مفارقة الأبدان، بناء على قولهم بأنها أعراض في الأبدان تعدم بمفارقتها، وربما كان هؤلاء هم الماديين من أصحاب نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وهناك من اعتبر النفس جوهراً غير جسماني، ولكنه قال بفنائها بناء على أن أفعالها مرتبطة بوجودها في البدن وآلاته، فإذا فارقته لم تفعل فعلاً، وما لا يفعل وهو قوة صورة، أو لا ينفعل وهو هيولى، لا يبقى. فإن وجود الشيء هو بأن يفعل أو ينفعل أو هما معاً، وربما كان هذا هو مذهب أرسطو كما تدل عليه العبارة. ومنهم من اتفق مع هؤلاء الآخرين في أن ما يتعلق بالبدن هو الذي يفنى، أما ما يصدر عن النفس بذاتها وفي ذاتها ولا يبطل عنها بمفارقتها

للبدن وما فيها من الأعضاء، وهي المعقولات الكلية والتصورات العقلية، بمعنى أن النفس النباتية والحيوانية تفنى، أما النفس الناطقة العاقلة المفكرة هي التي تبقى وتخلد. والقائلون بهذا المذهب يقررون أن النفوس التي تفارق الأبدان قبل أن تتصور المعقولات وتعقل المبادىء المفارقة للأجسام والكليات لا تبقى، لأنها لا يكون لها فعل يقتضي لها بالبقاء، أما الذي بالآلات البدنية فلا يمكن بسبب مفارقتها. وأما الذي لها بذاتها وفي ذاتها من المعقولات فلا تعرفه لأنها لم تتعلم وإنما كانت علاقتها بالبدن لتحصيل هذا البقاء العقلي باستفادة المعقول من المحسوس، فإذا فارقت ولم تستفد ذلك لم يحصل لها البقاء الذي بحسبه. ويضرب لنا أبو البركات على هذه الحالة مثالاً طريفاً فيذهب إلى أنه إذا كان هناك فروخ انفقأت البيضة قبل أن يكمل أسباب حياته من أعضائه وآلاته، فهو يموت مع انفقائها عنه ولا يبقى. ولو انفقأت عنه بعد كمال أعضائه وقوتها لقد كان يعيش ويبقى ولا يضره مفارقتها. كذلك النفس في البدن إذا كملت بالمعقولات أو لم تكمل. فإن كملت كان انفصالها من جملة كمالها وتمكنها من أفعالها الزوال عائق القصر عنها، وإن لم تكمل كان موتها في مفارقتها[1].

ثم يرد أبو البركات على جميع هذه المذاهب فيؤكد أن النظر العقلي يقرر جوهرية النفس، وبذلك يبطل قول من يراها عرضاً للجسم، أي قول الماديين من أصحاب المذهب الذري كما هو الحال عند بعض الأشاعرة[2].

وعلى هذا يقرر ابن ملكا مذهبه الحقيقي في هذه المسألة الخطيرة، فيؤكد أن النفوس جواهر غير جسمانية، وهي قوى فعالة بذواتها مستغنية في الوجود عن البدن وفي نفس الفعل الصادر عنها من الإدراكات التي تخصها.

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ ٢ ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٤٠ ـ ٤٤٢.

فالنفوس باقية لا تموت بموت الأبدان ومفارقتها. ويبني رأيه في خلود النفس على أساس عقلي فلسفي، فيذهب إلى أن كل ما يحدث عن علته بغير زمان يعدم بعدمها ولا يبقى بعدها. وذلك كالمصباح يعدم نوره إذا انطفأ معه معاً. وكل ما يحدث عن علته في زمان وينشأ أولاً فأولاً يبقى بعد عدم علته، ولا يعدم بعدمها كالحرارة المستفادة في الماء من النار، وإنما يعدم في زمان لأن له وجود في موضوع هو سبب البقاء بعد عدم الفاعل الموجد وهو الهيولى. أما النفس التي هي جوهر غير جسماني، ليس قوامها في وجودها بموضوع ولا هيولى، فهي ليست من القسم الثاني الذي يتعلق وجوده بالموضوع وعدمه بالضد الطارد له عن الموضوع فالنفس إذن لا تفسد بمفارقة البدن، ولا يبقى لوجودها وعدمها ما ينسب إليه سوى العلة الفاعلية التي توجد بوجودها وتعدم بعدمها. وفيما يتعلق بالنفوس فإنها علل تامة العلية، ولكن على الرغم من كمالها كعلل، إلا أنها معلولة لعلل أخرى هي الجواهر المفارقة غير الجسمانية. وإذا كانت هذه الجواهر قد أرادت حدوث هذه العلل عنها، فليست لها إرادة تضادها ولا تناقضها حتى تعود فتريد عدمها كما أرادت وجودها. والدليل على ذلك أن السماء لا ضد لها، ونفوسها لا تبخل بالوجود على ما أوجدته، فتستعيده منه لأنها أوجبته بكمال عليتها، وليس للنفوس أضداد تفسدها (لأنها ليست كالأجسام) لأنها لا موضوع لها، بل لعلائقها بالأبدان أضداد تفسدها. فالذي يفسد ويبطل منها إنما هي علاقتها بالبدن الذي كان موضوعاً لتلك العلاقة، لا للنفس التي هي علاقتها. وهذا كله ينطبق أيضاً على من يجعل النفس الجاهلة فانية، وعلى العكس منها النفس العالمة فيؤكد أبو البركات أن ما للذات بالذات لا يزول عنها ولا يتبدل نسبة الشيء إلى ذاته، فكيف تكون النفس الجاهلة عرضاً تموت بموت البدن، ثم يجعلها العلم الذي هو عرض أيضاً ـ جوهراً تبقى به بعد الموت[1] ومعنى هذا أن هبة الله

(١) المصدر السابق: ص ٤٤٠ ـ ٤٤٢.

يجعل الخلود صفة للنفوس جميعاً، الجاهلة والعالمة، الشقية والسعيدة على حد سواء، لأن الخلود صفة ذاتية وماهية جوهرية للنفس لا تتعلق بأي عرض آخر على العكس من الفارابي.

ثم يأتي دور أبي البركات في مسألة السعادة والشقاء الأخريين للنفوس الإنسانية، وهو دور لا يخرج فيه على ما عهدناه في الفلسفة الإشراقية التي يتفق فيها كل صاحب فلسفة إلهية، أي يتفق فيها أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وفلاسفة الإسلام المشائين. فهي نظرية تتحدث عن معنى السعادة في الدنيا والآخرة، ونقطة الاختلاف فقط بين المسلمين والإسلاميين المتأثرين باليونانية، هو فيما يتعلق بمسألة الثواب والعقاب المتعلقة بالأبدان والأرواح معاً، وهنا نجد أبا البركات يتمشى مع عقيدته الإسلامية التي اعتنقها فيتفق مع الغزالي ويقف نفس الموقف.

فيذهب أبو البركات إلى أن النفس إذا فارقت البدن وفيها ملكات محبة وعشق لأشياء كان لها إليها شوق شديد بحسب العشق، فإن كان لها حينئذٍ سبيل إلى المعشوق تفرغت لنصيبها منه، وتخلصت مما كان يشغلها عنه، فتسعد بقربه. والاشتمال عليه يعتبر سعادة لا سبيل لها إلى نيلها طالما كانت في البدن أي بدنية، وتطلب الاتصال بالبدن. فإن إدراكها تدركه في حالها هذه أشد اكتناهاً ونيلاً للمدرك. والنفس تريد إدراك الأشياء أي معرفتها وعلمها بها. والإدراك العقلي بغير واسطة ولا حجاب أوصل إلى ذلك من الإدراك الحسي، فهذا الشرط يجعل الإدراك تاماً، وهنا جانب إشراقي صوفي انحدر إليه من أفلاطون وأفلوطين. فاللذة العقلية التي بالمدرك الحسي الذي تدركه النفس بواسطة البدن وآلاته. ومن المعروف أن أكثر ما يحبه الإنسان هو كل ما فيه حكمة ونظام. وهنا جانب أفلوطيني حيث يجعل الوحدة والنظام أساس العالم المعقول والمحسوس، وما فيهما من موجودات. فالنفس تعشق النظام وما هو فيه لأجله، وذلك كمصنوعات

الألحان ونظر الوجوه الحسان التي تجمع لوناً وشكلاً، كما أن فيها نظاماً من النسبة بين الأعضاء وحركاتها، فتعشق النفس ذلك النظام وما هو فيه لأجله، مع كونه في شيء ضعيف الوجود كالصوت المتجدد المنصرم الذي لا ثبات له، والصورة المستحسنة في وجوه البشر التي لا تبقى على حالة واحدة بقدر ما يرتد البصر، فكيف إذا كان ذلك النظام في مبادىء الوجود التي يصدر عنها كل نظام ونسبة في الجزئيات والمعلولات الجسمانية. وكذلك الإنسان لكمال إنسانيته فهو واحد في المعقول، ولكن ليس في الوجود شخص إنسان يجتمع فيه كمال الإنسانية، فإذا كان الوجود قد أوجد النوع بكماله والنوع أشخاص كثيرة فكماله إذن متفرق في أشخاصه. وإذا أردنا إقامة مشابهة أو مقارنة بين عالمي الحس والعقل، فنستطيع القول بأن كل ما في عالم الحس من حسن وجمال وبهاء وكمال، وبالجملة كل معنى معشوق لذاته فليس له نسبة إلى الموجود منه في عالم العقل، أي العلل الأوائل. فكل ما تدركه النفوس في عالم الحس فتلتذ به، فلذتها بما تدركه منه في عالم القدس تزيد على هذه اللذة زيادة المدرك على المدرك، وكلما ارتقت النفس في درجات العلية كان ذلك أكثر، كما أنها إذا انحطت إلى آخر المعلولية كان قليلاً. وهنا يتابع هبة الله الفلاسفة جميعاً في أن العلة أشرف من المعلول سواء في العالم الحسي أو في العالم العقلي[1].

وعلى هذا فإن السعادة العقلية التي تحاول النفس الوصول إليها، فإنما يجب أن تنالها بعد مفارقة البدن إن كانت أهلاً لها. فإن السعادة البدنية خسيسة دنيئة مشوبة بالأذى من الأضداد المنغصة بسرعة الزوال، وإن كانت أيضاً لا تخلو من الخير ولو لم تكن خيراً لما طلبتها النفس. فإن كان طالب أمر فإنما يطلبه من جهة هو بها خير له، وإنما هي شرور بالعرض لأنها

(١) أبو البركات: المعتبر جـ ٢ ص ٤٤٤ ـ ٤٤٧.

تمنع عند السعي إليها والاشتغال بها، تمنع الوصول إلى خيرات أفضل منها، ولذلك فإن منعها هذا عن تلك الخيرات الفاضلة يعتبر شراً في حد ذاته. أو ربما تقارنها شرور تتبعها، كما يتبع المطاعم آفات الأسقام والآثام، والعقوبات والآلام التي لا يشعر الحس بها معها، والعقل الضعيف هو الذي ينقاد للحس. والعقل الصحيح هو الذي يقدر اللذات ويخلصها من الآفات ويتيحها لمن لا يكون لغيرها أهلاً، حتى لا يحرم كل ذو خير خيره، ولا يقطع كل ذو كمال عن كماله. فالنفوس مختلفة في الناس من بهيمية إلى ملكية، ولكل خير بحسبه. فالنفوس الشريفة العزيزة الواصلة إلى كمالها العقلي، والعارفة بمالها من اللذة العالية، والسعادة التامة الصافية، إذا تركت الدنايا، لنيل ما لها من تلك السعادة، لم يكن تركها حرمانها. وإذا وصلت إلى لذتها وسعادتها بإدراك مبادئها وعللها، نالت ما تقصر العبارة عن تصوره والخيال عن تشبيهه، أي سعادة تامة بغير نقص، صافية بغير كدر، حاضرة بغير فقد، خالصة بغير شوب، موافقة بغير ضد، دائمة بلا انقطاع، مسلمة بغير مزاحم[1].

ثم يقيم ابن ملكا مقارنة طريفة بين الذين يجرون وراء الملذات الحسية من مطعم وملبس وجاه وسلطان، وبين هؤلاء الزهاد الذين يرغبون عنها. فيؤكد أن سعادة الزهاد هي السعادة الحقة، أما السعادة الأخرى فهي سعادة الأشقياء. وحرمان أولئك الزهاد من أهل الكمال إلى نيل دائم، ونيل هؤلاء إلى حرمان ولكنه غير دائم، فإن النفس على طول المدى تسلو وتنسى، والعناية الربانية تجود بالبذل والهداية وتنبه عليه. وهنا يتحدث أبو البركات عن مسألة هامة يختلف فيها أصحاب الفلسفة المشائية من الإسلاميين، وأصحاب العقيدة الدينية وهي مسألة الثواب والعقاب في

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ٢ ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

الآخرة. وهنا يستخدم هبة الله مرة أخرى المنهج الغزالي في عرضه لهذه المسألة، فيذهب إلى أن سعادة المجازاة على الحسنات وشقاوة العقوبة على السيئات، فالآمر بتلك والناهي عن هذه، هو الذي يتولى الثواب والعقاب بأمره على قدر ما أمر به منهما، ووعد وتواعد في جوابهما. فإنه قادر صادق لا يجوز عليه الكذب، ولا يخلف المعاد على ما يذكر في موضعه من العلم الذي بعد هذا، (وهنا يقرر هبة الله أن مسألة المعاد لا تتعلق بالعلم الطبيعي، بل هي مسألة ميتافيزيقية يختص بها العلم الإلهي وتقرها الأديان أكثر من العقول). والدليل على ذلك قوله بأنه لا سبيل إلى معرفة ذلك من جهة البحث النظري والنظر القياسي. ومن ظن أن كل حق يعلم بالنظر القياسي كما يعلم في فن عرفه منه يكذب هذا الوعد والوعيد، فنفسه كذبته حيث لم تعرفه أن لكل علم طريقاً، ونحو تعليم لا ينتهي إليه من لم يسلك ذلك الطريق وينحو على ما سبق القول فيه. فمن طلب بحكمة النظر علماً لا يوصل إليه إلا من طريق الخبر الذي هذا من جملته (أي مسألة المعاد والبعث والثواب والعقاب المرتبط بالجسد والروح معاً) وإنما الحكمة في مثله أن يحتاط في سماع الخبر بصدق المخبر، وقدرة المخبر عنه، وإمكان الشيء الذي أخبر به وجوازه، وكيف لا يمكن القادر الصادق أن يفي بوعده ووعيده، وهو العالم الخالق المبدىء المعيد[1].

ويبدو من هذا أن أبا البركات يرى إمكان عودة الأرواح إلى أبدانها، خصوصاً إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر، ويقرر أن مفارقة النفوس للأبدان زماناً لا يمنع من أن تعود إلى العلاقة بأبدانها. وذلك من جهة الفاعل الذي يحل علاقة الروح بالبدن بحسب مشيئته، ويجمعهما حيث شاء ومتى شاء[2].

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٤٩ ـ ٤٥٠.

(٢) د. هويدي: محاضرات في الفلسفة ص ٧٤٧.

بل نرى هبة الله يحصر هذا الاتجاه عند القائلين الناقلين عن الوحي والأنبياء بعود النفوس إلى الأبدان، لا يمنعه هذا البيان خصوصاً إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر حيث يعيدها إلى حالتها معه وفيه بتعلقها، فإن ذلك غير ممتنع من جهة المتعلق والمتعلق به بذاتيهما، فإذا أوجبه قادر عليه، كان كما كان أولاً وكذلك القول في التعلق بالأرواح والنظر لا يوجب امتناع المفارقة أيضاً، والبقاء عليها زماناً يوجبه ما يوجبه والعود إلى العلاقة بالأبدان كما كان أولاً كله بالنظر في حد الإمكان من جهة النفس والبدن. فأما من جهة الفاعل الذي تعلقها به، ويحل علاقتها عنه بحسب مشيئته فيجب ذلك حيث يشاء ويمتنع حيث يشاء. فإن الأمور الممكنة يتعلق وجوبها بموجب يفعلها بطبع أو إرادة أو قسر أو تسخير بعد أن يكون السبب موجباً[1].

ولكننا إذا رجعنا إلى حديث أبي البركات عن النفس الإنسانية حديثاً يليق بالعلم الإلهي، نجده لا يصرح بوضوح عودة الأرواح إلى الأبدان، بل نراه يتكلم بمنهج إشراقي فلسفي أكثر منه ديني. ويذكرنا أبو البركات بما أكده سابقاً بأن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن ولا تتعطل عن خواص أفعالها عند الانفصال عنه بالموت، كما قد لا تتعطل منها عند النوم، بل حالها بعد الموت مضادة لحالها عند النوم من حيث أن النوم يستغرق وسعها أو أكثر، في الأفعال الطبيعية البدنية، ولكن الموت يفرغها منه بالكلية. فنومها موتها، وموتها حياتها بالقياس إلى الأفعال الإرادية والعقلية، وهذا القول يذكرنا بما نسب إلى الرسول بأن الناس نيام، حتى إذا ماتوا استيقظوا). فللنفس الإنسانية أحوال طبيعية وهي بدنية، وأحوال إرادية وهي عقلية ملكية، قد يكون منقلبها إليها عند الموت حيث تتخلص إليها، وتتجرد لها عما

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ٢ ص ٤٤٣ - ٤٤٤.

كان يشغلها من الأحوال البدنية، فتكون بذلك روحانية ملكية في حياتها فتكون إلٓهية وفي عالم اللاهوتية، وينظر فيها من حيث هي كذلك في العلم الإلهي[1].

والنفوس الإنسانية المفارقة تتصل بعللها التي يكون عنها وجودها وبها وجودها، وهي إليها أنسب وأقرب، فضيلتها المشابهة لها، إذ لا يمكن أن تزيد عليها ولا أن تساويها. وإذا كانت النفوس مختلفة الجواهر والطباع من حيث أنها الأفضل والأنقص، فكذلك عللها فمنها العالي والأعلى والأعلى من الأعلى والشريف والأشرف والأشرف من الأشرف، فلكل نفس إنسانية في المعاد مقام معلوم ودرجة محدودة بعلتها الفاعلية من الأشخاص الإلهية، هذا فيما لها بالقوة والغريزة (ويلاحظ هنا عدم ذكره أو تصريحه لعودة الأرواح أو النفوس إلى الأبدان في المعاد) وأما فيما لها بالاستفادة والاكتساب اللذين من جهة الارتياض والعادة، فأفضلها من كان من الملكات العلمية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التي تصير إليها، وعمرة الملكوت الذين تدخل في زمرتهم، وكان لها من التحصلات العلمية والمعارف العقلية نصيب أوفر. ولا شك في أن العلوم أفضل من الأعمال وهي مسألة اتفاق ولكن بشرط تحقيق العلوم والاشتغال بالأهم عند الإنسان مما يعرف به نفسه ويتوصل به إلى معرفة ربه، خصوصاً بالمعرفة العقلية النظرية اليقينية، لا الظنية الخبرية. ثم نرى عند أبي البركات جانباً أفلاطونياً بحتاً في فكرة العلل والمبادىء، فيذهب إلى أن عالم الحواس وما فيه من الأفعال والأحوال معلوم لعالم الإلهية والروحية، وكما أن المعلول شبيه بعلته القريبة، كذلك العلة شبيهة بمعلولها القريب، وأن الاستدلال يتم ويصح للعقل من أحدهما على الآخر، فكما أن في عالم

---

(١) أبي البركات: المعتبر جـ٣ ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

الإلهية وعالم الروح مبادىء للنفوس الإنسانية على اختلاف طبقاتها، كذلك في عالم الروح مبادىء وعلل النفوس الحيوانية الأخرى والنباتية والقوى المعدنية على اختلاف أنواعها وأصنافها. فلكل نفس من النفوس الشريرة والخيرة، الحكمية والجاهلية القوية والضعيفة، الشريفة والخسيسة، مبدأ يناسبها ويقرب من مشابهتها. ففي عالم الأرواح أصناف من ذلك مختلفة الأنواع، كما كانت هذه المحسوسة مختلفة الغرائز والطباع. وكما أن الشريفة الفاضلة من النفوس بغريزتها وكمالها الاكتسابي تلقى في عالم الإلهية وعالم الروح ما يناسبها وتسعد بلقائه ونيله، كذلك الخسيسة الناقصة تلقى ما ينافيها ويؤذيها وتشقى به. فتسعد النفوس الكاملة بالوصول إلى المطلوب المحبوب، وبالخلاص من المؤذى المكروه، وتشقى النفوس الناقصة بفقد المطلوب المحبوب، ومقاساة المؤذى المكروه[1].

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ ٣ ص ٢١٣ - ٢٠٧.

ثالثاً ـ ابن باجة وابن طفيل

نتحدث هنا عن مدرسة عربية ظهرت في الأندلس بعيدة ـ إلى حد ما ـ عن التأثر ببعض الثقافات الشرقية الأولى كثقافة الهند أو فارس التي كان يرتبط فيها التصوف دائماً بالطقوس الدينية وضروب شتى من الزهد والتنسك ويمكن القول بأن إسبانيا هي التي شهدت ميلاد التصوف الإسلامي القائم على أسس من الفلسفة العربية أو الإسلامية والإغريقية حيث توجد فيها نظرية الفيض المشرقية جنباً إلى جنب مع نظريتي النفس والعقل في الفلسفة الأرسطية. وقد كان ابن باجة وابن طفيل أشهر ممثلي هذه المدرسة الجديدة[1]. ونتساءل هل كان لكل منهما موقف أو مواقف معارضة للفلسفة الإسلامية المشائية، أم كانا مجرد تابعين لها؟

أولاً ـ ابن باجة:

لا شك في أننا سوف نلمح أثر ابن سينا واضحاً عند ابن باجة في بحثه عن النفس وماهيتها، وبأنها علة الوحدة في الكائنات الحية وبخاصة الإنسان. فيذكر أن الإنسان قد يلحقه تغيير: فيوجد جنيناً ثم طفلاً ثم يفعة ثم شاباً وكهلاً وشيخاً، وعالماً وجاهلاً وكاتباً وأمياً، وهو ـ مع ذلك ـ واحد بالعدد لا مرية في ذلك. وإذا شاهده الحس في حال من الأحوال، ثم شاهده

(١) د. قاسم: في النفس والعقل ص ٢١٠.

في حال أخرى بعيدة عنها لم يعلـم هل هو ذلك الواحد أو لا؟ فإذن ما به الإنسان واحد لا يلحقه الحس، إنما تلحقه قوة أخرى. وكذلك إن قطعت يدا إنسان أو رجلاه أو انتزعت عيناه، وبالجملة فانتزعت جميع أعضائه التي ليس بها قوام الحياة، قيل: إنه واحد بعينه. فالصبي قد تسقط أسنانه وينبت له غيرها وهو واحد بنفسه. وكذلك لو أمكن أن توجد له رجلان ويدان عوض الرجلين واليدين التـالفتين لكن ذلك الواحـد بعينـه. وهـو في هذه الحـال كالنجار متى فقد قادوماً أو مسطرة ثم اتخذ أخرى لم يكن النجار مع آلاتـه الأول غير النجار مع الآلات التي خلفها. وكذلك لو أمكن أن يوجد بخلاف ذلك من زيادة الأعضاء لكن ذلك الموجود واحد بعينه[1]. وهكذا يحـاول ابن باجة التدليل على وجود النفس كجوهر مخالف لجوهر البدن بالبـراهين عينها التي رأيناها من قبل لدى ابن سينا، ولم يشر إلى هذا كل من أرخـوا لفلسفة ابن باجة.

فظاهر من قول فيلسوف الأندلس أن المحرك ما دام باقياً واحداً بعينه كان ذلك الموجود واحداً بعينه سواء فقد آلاتـه ولـم يجـد عوضهـا كالشيخ الأدرد، أو وجد عوضها كحال من تنبت له الأسنان. ولمـا وقف عنـد هذا بعض من نظر في العلـم الطباعـي أداه ذلك إلـى القـول بالتناسـخ، وهـو محال[2]. وهكذا يؤمن ابن باجة بوحدة النفس الإنسانية وباعتبارها المحرك الأول للجسم، وينكر كذلك فكرة التناسخ الأفلاطونية متابعاً في ذلك ابـن سينا وغيره من المشائين.

وأثر الفارابي واضح كذلك في مذهب ابن باجـة في النفس والعقـل وبخاصة فيما يتعلق بمسألة الخلود وهي أهم مشكلة في العالم الإسلامي.

---

(١) ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان ص ١٠٤.

(٢) المصدر السابق: ص ١٠٤.

فمن أسس مذهب ابن باجة القول باستحالة تجرد الهيولى عن صورة ما، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى وإلا لما استطعنا تصور إمكان أي تغير، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية. وهذه الصور من أدناها (وهي الصورة الهيولانية)، إلى أعلاها (وهي العقل المفارق) تؤلف سلسلة. والعقل الإنساني يجتاز في تكامله مراحل تقابل تلك السلسلة حتى يصير عقلاً كاملاً ويتصل بالعقل الفعال. وواجب الإنسان إدراك الصور المعقولة جميعاً، فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسمانيات، ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل، ثم العقل الإنساني، والعقل الفعال الذي فوقه، ثم ينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة[1].

ومرة أخرى يظهر أثر الفارابي في تفرقة ابن باجة لأنواع العقول الأربعة، وهي العقل الهيولاني والعقل بالفعل، والمستفاد، والفعال. وكان يرى - كالفارابي - أن لكل من هذه العقول وظيفة مزدوجة: فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى: أي مادة للعقل الذي قبله وصورة للعقل الذي يسبقه. فهناك إذن نوع من التدرج في الوظائف العقلية لدى الإنسان، فالعقل المستفاد هو الذي يفيض من العقل الفعال وهو لدى ابن باجة مادة الصور العقلية التي تفيض عليه (وهذا الموقف هو الذي وجه إليه أبو البركات نقده اللاذع: لفكرة أن هناك عقلاً هيولانياً، وعقلاً بالقوة وآخر بالفعل حيث لا يرى أي داع لهذه الفلسفة المفتعلة) ولكنه في الوقت نفسه صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقل الفعال. وهذا الأخير مادة له ولكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهيولاني الذي لا يعتبر مجرد استعداد يحدث في الجسم نتيجة اختلاط العناصر فيه على نحو خاص، ولكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء فحسب. فقد ذكر ابن رشد أن ابن الصائغ أنكر البدعة السابقة

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ٢٨٣ - ٢٧٤.

القائلة بأن العقل الهيولاني ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بني الإنسان. حينئذٍ يتفق مع الفارابي في القول بأن هذا العقل الهيولاني فان مثيل بالمادة[1]. بل أضيف إلى ذلك قول ابن باجة الذي أشار فيه صراحة إلى الفارابي وذلك عندما يتحدث عن العقل بالفعل ودوره في نظرية التعقل، فيذكر أن العقل بالفعل، وهو المعقول بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان بالإطلاق. وظاهر أن العقل بالفعل قوة فاعلة، وليس العقل وحده بل جميع الصور المحركة هي قوى فاعلة. والقوة الناطقة تقال أولاً على الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل، وتقال على العقل بالفعل وإياها يعني أبو نصر (الفارابي) في تشككه بقوله: هل هي موجودة في الطفل وغيرتها الرطوبة أم تحدث بآخرة»[2].

ويتضح موقف ابن باجة من هذه المسألة الخطيرة على أساس أنواع التعقل والإدراك الذي تقوم به النفس الإنسانية بشتى أنواعها. فالإنسان - حتى يستطيع أن يترقى من الجزء المحسوس إلى ما هو إلهي فوق طوره - عليه أن يسترشد بالفلسفة، أي يحاول معرفة الكلي التي تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها، ولكن بشروق نور العقل الفعال من أعلى. وكل إحساس أو تخيل - إذا قيس بمعرفة الكل أو اللامتناهي، الذي يكون فيه الموجود عين ما يعقل منه - معرفة خادعة. وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرأ من شوائب الحس، والنظر العقلي هو السعادة العظمى لأن كل معقول فهو غاية لذاته، وإذا كان المعقول هو الكلي فلا يمكن قبول الرأي القائل ببقاء العقول الإنسانية والجزئية بعد هذه الحياة. أما النفس التي تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل والتي يتجلى وجودها في

---

(١) د. قاسم: في النفس والعقل ص ٢١٠ - ٢١١.

(٢) ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان ص ١٠٧.

شهوات وأفعال متنوعة فقد تستطيع البقاء بعد الموت وتلقي الثواب والعقاب. فأما العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل العقلاء، وعقل الإنسانية في جملتها هو وحده الأزلي وذلك باتحاده بالعقل الفعال الذي فوقه[1]. وهنا ندرك أثر الفارابي واضحاً كل الوضوح.

وتفصيلاً لمذهب ابن باجة في مسألتي النفس الإنسانية والعقل علينا بيان طبيعة الأفعال الإنسانية وأنواعها كما عبر عنها في كتابه «تدبير المتوحد» فيذهب إلى أن الإنسان من حيث أنه من الاستقصات ـ تلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها كالسقوط من أعلى، ومن جهة مشاركته للنبات تلحقه أيضاً أفعال ضرورية كالتغذي والنمو ورفع الفضل والذبول، ومن جهة مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البيهمية تلحقه أفعالها وبعض هذه ضرورية كالإحساس وبعضها اختيارية. والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال تخصه (وهذا تقسيم أرسطي). ثم يذهب ابن باجة إلى أن كل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة به بما اختص به من طباع متميزة عمن سواه، فهو بالاختيار أي الإرادات الكائنة عن روية وتفكير وتدبر. والحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة كالهروب من مفزع أو عندما يكسر عوداً لأنه خدشه فقط، وكل هذه الأفعال بهيمية. وهنا يفرق ابن باجة تفرقة ممتازة بين الأفعال الاضطرارية البهيمية والأفعال الإنسانية الاختيارية التي تنشأ عن فكر وروية ولغرض وغاية على عكس الأولى. فإذا فعل الإنسان فعلاً لا لينال به غرضاً، ولكن يتفق له أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه، فهذا فعل بهيمي بالذات إنساني بالعرض، كمن يأكل شيئاً لأنه يشتهيه فقط. فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ٢٨٤.

الانفعال النفسي فقط كالشهوة أو الغضب أو الخوف وما شاكله. أما الفعل الإنساني بالذات البهيمي بالعرض أي النفساني فهو الذي يتقدمه أمر يوجبه عن فاعله الفكر سواء تقدم الفكر انفعال نفسي أو أعقبه. وسواء كانت الفكرة يقينية أو ظنية كالذي يأكل شيئاً لينتفع به واتفق أنه كان شهياً عنده وقلما يوجد للإنسان الفعل البهيمي خلوا من الإنساني لأنه في الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل البهيمي وذلك على العكس من الفعل الإنساني الذي قد يوجد خلواً من البهيمي. وإذا تعاونا كان النهوض للفعل أقوى وأكثر، وإن تعاندا كان العكس. أما الفعل الذي يصدر من الإنسان أولى به أن يكون إلّهياً هو الفعل لأجل الرأي والصواب فالإنسان بأفعاله العقلية هو إلهي فاضل، وهو يأخذ من كل فعل أفضاله ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة به وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وإذا بلغ الغاية القصوى، بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية، كان عند ذلك واحداً منها، ويصدق عليه إنه إلهي فقط، وارتفع عنه الأوصاف الجسمانية الفانية، والأوصاف الروحانية الرفيعة[1].

ومعنى هذا النص عند ابن باجة أن الإنسان إذا أراد تحقيق هذه المرتبة في المعرفة التي تمنحه السعادة الكاملة، عليه أن يبلغها بالأفعال الصادرة عن الروية، وبتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القلوب. والفعل الحر الاختياري، هو فعل يشعر بغاية يقصده منه، ففارق بين من يحطم حجراً لأنه عثر به من حيث أنه فعل لا غاية وراءه، فهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان، وبين من يحطمه لكيلا يعثر به غيره، فالفعل هنا إنساني صادر عن العقل[2].

وهنا يتأكد مذهبه الحقيقي في كيفية إرشاد الفرد إلى الطريق السليم الذي يجب سلوكه كي يصل إلى درجة السمو والكمال، وهو مذهب إنساني

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ (الهامش).

(٢) المرجع السابق: ص ٢٨٥.

ذاتي بحت، تغلب عليه النزعة الفردية على النزعة الجماعية، وهذا يذكرنا دائماً بالعبارة المشهورة (بأن الإنسان حيوان اجتماعي لأنه عاقل أولاً وقبل كل شيء وليس الإنسان عاقلاً لأنه حيوان اجتماعي). ومعنى ذلك أنه يقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى غاية المعرفة ويندمج في العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع، واستطاع الانفراد بنفسه واستخدام قواه العقلية في تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم وغلبت عليه النزعة الفكرية على الحيوانية في ذاته، وقد صرح بأن الجمعية البشرية هي التي تطغى على الفرد وتبطل مكانته النظرية وتعوقه عن الكمال بواسطة ما تغمره فيه من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة. وإذن في إمكان الإنسان أن يصل إلى أسمى مراتب الرفعة عن طريق النظر وتحصيل المعرفة التي لا تتخلف مطلقاً متى ساد العقل وأفعاله، وتفرغ لتحصيلها بانعزاله العقلي والنفسي من المجتمع من قيوده العرفية التي كثيراً ما تسودها الخرافات، وتسيطر على قواه وملكاته[1].

وبهذا الاتجاه العقلي الإلهامي الذي هو أوثق مصادر المعرفة، يمكننا أن نقف على أكبر سند يهدم به الاتجاهات الحديثة في كتابات الاجتماعيين من أمثال دور كايم وغيره الذين يعتقدون أن المجتمع هو مصدر كل معرفة، وأن العقل الجمعي سابق على العقل الفردي، وأن المجتمع هو الذي يفرض كل معتقد وكل فكرة على ذهن الفرد. وكذلك يعتبر ابن باجة في هذا الاتجاه، هو أساس الاتجاه الحديث الذي ظهر عند فلاسفة انجلترا من أمثال فرنسيس بيكون فيما يعرف باسم الأوهام أو الأصنام التي تنشأ نتيجة لوجود الفرد داخل الجماعة حيث يسيطر عليه كثير من الأوهام والخزعبلات كأوهام القبيلة والمسرح والكهف والسوق التي يجب أن يتحرر منها الإنسان العاقل، فالغاية واحدة عند كل من ابن باجة وبيكون ولكن الوسيلة مختلفة.

---

(١) د. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين ص ٢٧٢.

ويذهب ابن باجة إلى القول بأن للمعقولات وجوداً حقيقياً وأنها تدرك بذاتها، (وهنا يشبه ابن باجة أفلاطون في قوله بعالم المثل أو المعقولات القائمة بذاتها) وهذه المعقولات تفكر كالإنسان، وإذا هي فكرت أصبحت عقلاً مستفاداً. أما إذا وجدت بالفعل ولم تفكر فهي عقل بالفعل. ويقول أيضاً أنه من الممكن إدراك هذه المعقولات المجردة على أكمل وجه، حينما تصبح جميع معارفنا أو الجزء الأكبر منها معقولة بالفعل، أي أنها تصير عقلاً مستفاداً. وإنما ذهب ابن باجة إلى التسوية بين مراتب العقل لدى الإنسان وبين معاني الأشياء، لأنه كان يريد أن يتخذها أساساً لحل مسألة الاتصال بالعقل الفعال الذي تفيض منه الصور العقلية وبالتالي مختلف العقول الإنسانية[1].

ويشغل العقل الفعال في نظرية المعرفة لدى ابن باجة نفس المكان الذي كان يشغله في هذه النظرية نفسها لدى كل من الفارابي وابن سينا. فهذا العقل صورة مجردة عن المادة غير قابلة للانقسام. فعلمه واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التي تفيض عنه، وإنما تتعدد الصور والمعاني يرجع إلى وجودها في المادة وهي سبب اختلاف الأفراد[2]. ولم يتعرض واحد من الذين أرخوا لفلسفة ابن باجة، لمسألة الثواب والعقاب وماهية السعادة والشقاء عنده. فيذهب ابن باجة إلى أن العقل بالفعل الذي هو المحرك الأول في الإنسان بالإطلاق، لا بد أن يكون واحداً. فلذلك هو ثواب الله ونعمته على من يرضى من عباده فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب. بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس. وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية، وهي الخاطئة والمصيبة فمن أطاع الله، وعمل ما يرضاه، أثابه بهذا العقل (وهذا ما كان يقصده الغزالي بفكرة أن العقل هو الميزان العدل

(١) د. محمود قاسم: في النفس والعقل ص ٢١٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٢١٢.

الذي يزن به الله الأعمال، وهو الذي يفرق به الإنسان بين الخير والشر)، ودليلنا على ذلك قوله بأنه جعل له نوراً بين يديه يهتدي به، ومن عصاه، وعمل ما لا يرضاه، حجبه عنه، فيبقى في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوباً عنه، سائراً في سخطه، وتلك مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تم الله العلم بها بالشريعة. ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقي نوراً من الأنوار، (وهذا جانب إشراقي هام) يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً[1].

ثانياً ـ ابن طفيل:

وإذا حاولنا إقامة مقارنة بين مذهب ابن طفيل الذي يمكن تسميته بالحكمة الشرقية، وبين مذاهب غيره من فلاسفة يظهر عندهم الجانب الإشراقي فعلينا القول بأن هناك قرابة ظاهرة بين صورة «حي» عند ابن سينا، ونظيرتها عند ابن طفيل، وقد أشار ابن طفيل نفسه إلى ذلك. غير أن حيا عنده أقرب إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا. فصورة حي عند الأخير تمثل العقل الفعال، أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي، هذا العقل الذي يجب ـ بحسب منطق رأي ابن طفيل ـ أن يتفق مع نفس النبي محمد صلى الله عليه وسلم إذا عرفت على حقيقتها، اتفاقاً حسناً، ولكن يجب أن نؤول في هذا المجال كلام النبي تأويلاً مجازياً[2].

ويمكن لنا أن ندرك بحق أن ابن طفيل كان قريباً إلى أفلاطون والأفلاطونية الحديثة من غيرهما من الفلسفات الأخرى، سواء في إدراكه

---

(1) ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان ص ١٠٨.

(2) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ٢٩٢.

لوجود النفس والمنهج المتبع في ذلك، وكذلك فيما يجب على الإنسان الحقيقي أن يفعل حتى يصبح إنساناً كاملاً يتحقق فيه معنى السعادة. إلى جانب هذا كله نجد لابن طفيل موقفاً خاصاً به فيما يتعلق بالكائنات الأخرى كالنبات والحيوان، هل هي مخلوقة لأجل الإنسان، كما يذهب معظم المفكرين، أم أنها تعيش لذاتها ولله فحسب، دون أن يتصرف فيها الإنسان حسب هواه، كما يؤكد ابن طفيل.

فعندما بلغ حي بن يقظان أشده في أطوار حياته السبعة، ترك العالم المحسوس، وانتقل إلى البحث في ماهية العالم المعقول. ولما بدأ بإدراك المعقولات، أي الصور المجردة المطلقة، علم أنه لم يدركها بحواسه، إذ أنها غير محسوسة فلا تقع تحت الحس، ولكنه يجب أن يكون قد أدركها بشيء من جنسها، أي بشيء غير محسوس، أي أدركها بذاته. حينئذٍ أراد أن يعرف إذا كانت «ذاته» هذه ستفنى إذا أطرحت البدن أو إذا مات. ولكنه يؤكد أن هذه الذات بما أنها قد أدركت أشياء غير محسوسة ولا متصلة بجسم فيجب أن تكون أيضاً غير محسوسة ولا متصلة بجسم، ولذلك يستحيل عليها الفناء (ولا شك أن هذا هو منهج أفلاطون القائم على مبدأ فلسفي هام ظهر عند انبا ذو قليس وأثر في جميع الفلسفات ألا وهو مبدأ «الشبيه يدرك الشبيه») وكذلك فيما يتعلق بإدراك الموجود الأول أي صانع هذا العالم الذي يتصف بالكمال والذي يجب أن يكون غير متصل بجسم، فهو لا يمكن إدراكه بالحواس بل بالذات. على أن هذه الذات لا يمكن أن تدرك الله عادة ما دامت في البدن، ولكن النفس الزكية أي الصالحة الطاهرة تدركه حتماً إذا فارقت البدن[1].

وهنا يظهر الجانب الإشراقي عند ابن طفيل حين يتساءل على لسان حي

---

(١) د. عمر فروخ: ابن طفيل ص ٥٤ ـ ٥٥.

هل من سبيل إلى معرفة هذا الموجود الأول قبل أن تطرح النفس البدن نهائياً؟ حينئذٍ يؤكد هذا الفيلسوف الإشراقي أن هذه المعرفة ممكنة إذا استطاعت النفس التخلص من جسدها مؤقتاً، بل ذهب إلى أبعد من هذا حين قال إن النفس لا تستطيع إدراك الموجود الأول بعد أن تفارق الجسد نهائياً، هذا إذا لم تكن قد بدأت بمعرفته قبل أن تغادر جسدها. فإذا هي لم تعرف في حياتها الدنيا، فإنها لن تعرفه في حياتها الأخرى، فإن مثلها مثل من خلق مكفوف البصر الذي لا يمكنه أن يشتاق إلى صور الموجودات، لأنه لا يعرفها ولكن من ولد بصيراً ثم عمي كان كثير الاشتياق إلى ما عرف أيام أبصاره، وكذلك النفس إذا عرفت الموجود الأول في حياتها الدنيوية اشتاقت إليه في الحياة الأخرى، وتطلب رؤيته. فإذا استطاعت رؤيته كانت سعيدة، وإلا فأنها تبقى هناك في ألم وعذاب إلا أن هذه الحال قاصرة على البشر(1).

هل في هذا الاتجاه عند ابن طفيل نظير عند أبي البركات البغدادي عندما ينقل عن بعض الفلاسفة أن النفوس التي تفارق الأبدان قبل أن تتصور المعقولات وتعقل المبادىء المفارقة للأجسام والكليات لا تبقى، من حيث أنها لا يكون لها فعل يقتضي لها البقاء، أما الذي بالآلات البدنية فلا يمكن مفارقتها وأما الذي لها بذاتها من المعقولات فلا تعرفه لأنها لم تتعلم، وإنما كانت علاقاتها بالبدن لتحصيل هذا البقاء العقلي باستفادة المعقول من المحسوس فإذا فارقت ولم تستفد ذلك لم يحصل لها البقاء الذي بحسبه(2).

لا شك أن هناك تشابهاً بين الاتجاهين مع فارق بينهما هو أن مذهب ابن طفيل يقرر أن النفس التي لا تصل إلى إدراك الوجود الأول في حياتها فإنها ستعيش في الآخرة في ألم وعذاب لأنها لم تستطع إدراك الله. إذن هو يؤكد أنها ستبقى أيضاً مثل النفس العارفة والمدركة التي ستحصل على

---

(1) د. عمر فروخ: ابن طفيل ص ٥٤ ـ ٥٥.

(2) أبو البركات: المعتبر جـ٢ ص ٤٣٩.

السعادة الكاملة في الآخرة. أما المذهب الآخر فيتحدث عن مسألة الخلود والفناء، فالنفس العارفة خالدة، والنفس الجاهلة فانية. فمذهب ابن طفيل مذهب أخلاقي إشراقي كمذهب الغزالي وأبي البركات البغدادي، والمذهب الآخر ميتافيزيقي أنطولوجي.

من أجل ذلك كله حاول حي بن يقظان أن يقترب في حياته الدنيا من الحال التي اعتقد أنه سيصير إليها بعد الموت، ثم أراد أن يدركه الموت وهو يشاهد الموجود الأول لكي تتصل مشاهدته وتدوم بعد الموت، حينئذٍ أراد أن يجد سبيلاً يضمن له تحقيق غايته على الوجه الأكمل. فنظر إلى جميع الموجودات فرآها كلها، من الجماد والنبات والحيوان غارقة في عالم الحس لا تطمع في إدراك الموجود الأول، لأنها لا تشعر بوجوده. ولكنه لما تأمل «ذاته» وجدها مخالفة لكل ذلك. فاعتقد أنها تستأهل إدراك ذلك الموجود الأول. فرفع حي بصره إلى السماء ورأى الكواكب فوازن بينها وبين جسده فاستنتج ما يلي:

١ ـ أنه بجسده يشبه الحيوان البهيم، فهو محتاج إذن إلى أن يتغذى ويدفع الحر والبرد، وهو عن طريق هذا الجسد لا يستطيع مشاهدة الموجود الأول.

٢ ـ أنه بروحه (الذي عرف أن القلب مسكنه) يستطيع أحياناً مشاهدة الموجود الأول ولكن أمور الجسد تشغل هذا الروح، فلن تكون مشاهدته خالصة، لأن الروح هو الذي يغذي الجسد.

٣ ـ أنه يقدر على المشاهدة الخالصة الدائمة من طريق ذاته. ذلك لأن ذاته تستطيع أن تستقل عن الجسد تماماً (وهنا سوف يظهر مذهب ابن طفيل حين يفرق بين الروح والنفس كما فعل الغزالي).

وعندما أدرك حي بن يقظان أن الكواكب قريبة بمكانها إلى الفلك

المحيط ثم إلى المحرك الأول أي الله ، وأن لها أعمالاً معينة هي الحركة الدائمة والدوران مع استغنائها عن الطعوم والمشروب ، فعزم على أن يتشبه بها حتى يصل إلى ما تتمتع به هي القرب إلى الله (وهنا نرى اتجاهاً أرسطياً) فحاول حينئذٍ أن يقوم بأعمال تشبه أعمال الزهاد والنساك من مجاهدة ورياضة ، ولكن الفارق هنا هو أن ابن طفيل يتخذ من المجاهدة والرياضة وسيلة لغاية أسمى ولرتبة أرقى ، أما الزهاد والنساك من أهل الهند وفارس فيجعلونها غاية لهم في حياتهم الدنيوية ، لا ينشدون من ورائها مقاماً أعلى.
وهنا حاول أن يجتزىء من الطعام والشراب بالضروري الذي لا بد منه لإقامة بدنه ، على ألا يأكل إلا الأثمار الناضجة ، وألا يأكل منها إلا بقدر ، محاولاً التشبه بالكواكب التي لا تتغذى. ثم حمل نفسه على أن يرد الأذى عن النبات والحيوان ويزيل العوائق عنها لكي لا يعترضها ما يمنعها من تحقيق الغايات التي وجدت من أجلها. ثم أن يحفظ نفسه طاهراً نظيفاً ، ويقوم بالدوران في الجزيرة تشبهاً بدوران الكواكب. وأخيراً وهو الأهم ، وهو الغاية الأسمى ، أن يديم الفكر في الموجود الأول بعد أن يقطع علاقاته بالمحسوسات كلها ، وذلك بأن يعطل كل حواسه ، فيسد أذنيه ويغمض عينيه أثناء التفكير والتأمل العقلي حتى ينسى كل ما حوله ، ثم ينسى نفسه أيضاً.
فإذا فعل ذلك غابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وتلاشى الكل واضمحل ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود ، الثابت الوجود (وهنا يمهد ابن طفيل لنظرية وحدة الوجود عند ابن عربي التي تؤكد أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله وحده) ففهم كلامه ولم يمنعه من فهمه أنه كان لا يتكلم ولا يعرف الكلام. وكان كلما استغرق في حالته هذه شاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. وهنا يذكر ابن طفيل أن هذه الحال لا يمكن أن توصف إلا رمزاً ومن طريق التمثيل ، وحينئذٍ يقول إن حي بن يقظان شاهد عوالم بريئة

من المادة. فقد شاهد الفلك الأعلى ذاتاً بريئة من المادة ليست هي ذات الحق، ولا هي نفس الفلك، ولكنها ليست غيرهما أيضاً. وشاهد أن ذات الحق منعكسة فيما دونها من الأفلاك، ابتداء من فلك النجوم الثوابت المجاورة للفلك الأعلى حتى فلك القمر المجاور لأرضنا، كما تنعكس الصور في المرايا المتقابلة[1]. وسوف نرى مثل هذا الاتجاه عند السهروردي المقتول. بعد هذا العرض لمذهب ابن طفيل علينا أن نقرر أنه لم يخرج على الفلاسفة فيما يتعلق بتصوره للحواس الخمسة وإدراكها للمحسوسات المادية، وكذلك الحاسة الباطنية التي يسميها «ذاتاً» لا تدرك الأجسام بل تدرك الأمور المجردة، والتي عن طريقها عرف بطل قصته جميع المعقولات وعرف الله. كما أنه يذهب كغيره من الفلاسفة إلى أن الإنسان يتألف من نفس وجسد. والنفس أشرف هذين الجزأين، والإنسان يفضل بها سائر الموجودات، وذلك لأن الإنسان قد خلق لغاية أخرى، وأعد لأمر أعظم لم يعد له شيء من الحيوان. والنفس هذه ـ كما هي عند غيره ـ لا يدركها الفساد لأنها من ذات الله، أو أنها تشبه ذات الله فقط. ومن أجل ذلك كله كانت النفس الإنسانية خالدة، إذ لا يمكن أن تبيد أو تفسد أو تضمحل، بل هي دائمة البقاء. أما النفوس النباتية والحيوانية فإنها صائرة إلى العدم، سواء أكانت النفوس الحيوانية على صورة البهائم، أم كانت على صورة البشر[2]
وأعتقد أيضاً أن النفس عند ابن طفيل حادثة بحدوث الجسد، وذلك من خلال تصوره لوجود الإنسان الأول وتولده من الطين، فعندما يحدث اعتدال المزاج، والتهيؤ لتكوين الأمشاج، عندئذٍ يتعلق به الروح الذي هو من أمر الله وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل. وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله، وهو بمنزلة الشمس بنورها الذي يفيض دائماً

---

(١) د. عمر فروخ: ابن طفيل ص ٥٥ ـ ٥٧.

(٢) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٩٢ ـ ٩٥.

على العالم. فالروح فياض أبداً على جميع الموجودات. فلما تعلق الروح بتلك الطينة خضعت له جميع القوى، فإن خرج هذا الروح من الجسد، أو فني أو تحلل بوجه من الوجوه، تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت[1].

وهكذا نرى أن الروح وهي أساس الحياة في كل شيء تحدث بحدوث الجسد، وكذلك تصبح النفس التي لا تستغني عن الروح حادثة أيضاً. ونقول هذا لأن ابن طفيل يفرق - كالغزالي - بين النفس والروح. فالروح هو من أمر الله أيضاً كالنفس، وهو دائم الفيضان من عند الله، وهو الذي يسكن القلب، وهو مبدأ الحياة. أما النفس فهي الذات المدركة العاقلة في الإنسان[2]. هذا الشيء العارف أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس، ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه، بل يتوصل إليه به، فهو العارف والمعروف والمعرفة، وهو العالم والمعلوم والعلم، (وهذه في الواقع، صفات الجواهر الروحانية انتقلت إلى ابن طفيل من الفلسفة المشائية)، هذه الذات المدركة العاقلة لا تتباين في شيء من ذلك، إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها، ولا جسم هنالك، ولا صفة جسم، ولا لاحق لجسم[3].

ومما يؤكد القول بحدوث النفس عند ابن طفيل المتعلق بحدوث الجسد، هو أنه قد ذهب إلى أن الذات (إشارة إلى النفس) حدثت بعد أن لم تكن، ولولا اختصاصها ببدنها عند حدوثه لقال إنها لم تحدث، ثم يفصل ابن طفيل القول في ذوات إلهية أخرى، وأرواح ربانية كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها، ولا ارتباط ولا تعلق له بها، وسواء

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: حي بن يقظان ص ٢١٦ - ٢١٨، تراث الإنسانية: المجلد الأول.
(٢) د. عمر فروخ: ابن طفيل ص ٧٤.
(٣) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٩٩.

بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها، ووجودها أو عدمها، وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود، الواجب الوجود، الذي هو أولها ومبدأها، وسببها وموجدها، وهو يعطيها الدوام، ويمدها بالبقاء، والتسرمد، ولا حاجة بها بل الأجسام محتاجة إليها، ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام لأنها مبدأها. كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق ـ تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو ـ لعدمت هذه الذوات كلها ـ ولعدمت الأجسام ولعدم العالم الحسي بأسره ولم يبق موجود إذ الكل مرتبط بعضه ببعض. والعالم المحسوس ـ وإن كان تابعاً للعالم الإلهي ـ شبيه الظل له (وهنا أثر أفلاطوني) والعالم الإلهي مستغن عنه وبريء منه ـ فإنه مع ذلك يستحيل فرض عدمه إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي، وإنما فساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة، وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى في تغيير الجبال وتصييرها كالعهن، والناس كالفراش، وتكوير الشمس والقمر، وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات[1].

وهنا نصل إلى نقطة هامة في الفلسفة الإشراقية وهي: هل هناك تعارض بين ما يقول به العقل وما يصل إليه بنفسه، وبين ما جاء في الكتب المقدسة، أي بين العقل والنقل؟، إن أبسال الذي اعتبره ابن طفيل من الذين أخذوا علمهم من الملة لم يشك في جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته ورسله واليوم الآخر وجنته وناره، فهي أمثلة ما شاهده حي بن يقظان بعد أن تقابلا وتفاهما بعد مدة علم فيها أبسال حي بن يقظان الأسماء كلها. حينئذٍ انفتح لصاحب الملة بصر قلبه، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح،

---

(١) المصدر السابق: ص ١١٠ ـ ١١٢.

ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي الألباب. وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فالتزم خدمته والاقتداء به، والأخذ بإشاراته فيما يتعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته، (وفي هذا إشارة صريحة من ابن طفيل كعادة الإشراقيين في أن أصحاب المعرفة العقلية المباشرة وذوي الكشف والذوق والإلهام أفضل بكثير من أصحاب النقل والشرع المقلدين الذين استمدوا معرفتهم من غيرهم فأخذوها كما هي، دون فحص وتفنيد)، ولذلك نرى ابن طفيل يستشهد بأبي القاسم الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم في قوله لأصحابه عند موته. «هذا وقت يؤخذ منه (الله أكبر) ـ وأحرم للصلاة» ليدل بذلك على أن كمال الذات ولذتها في مشاهدة الوجود، الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منية وهو في حال المشاهدة بالفعل، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم[1]. وهنا حاول حي بن يقظان بدوره، أن يستفحصه عن أمره وشأنه. فجعل أبسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم، وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم. ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي، والجنة والنار، والبعث والنشور، والحساب والميزان، والصراط. ففهم حي بن يقظان ذلك كله، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم. فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه، صادق في قوله، رسول من عند ربه، فآمن به، وصدقه وشهد برسالته[2].

وهكذا يحاول ابن طفيل أن يجعل الأخبار الشرعية كلها صادقة من

---

(١) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق: ص ١١٧ ـ ١١٨.

ناحية العقل أيضاً، ولا يختلف في ذلك عن الفلاسفة المسلمين من أمثال الجويني والغزالي، وغيرهما.

ولا شك أن الصلة بين التفكير الفلسفي وبين الدين كما تفهمه العامة، يجعلنا نبحث مع ابن طفيل قضية الصلة بين الفرد والمجتمع، فقد حاول ابن طفيل تأكيد أن منشأ الجماعة هو الفرد. ويتألف المجتمع عنده ـ كأي مفكر إسلامي ـ من العامة وهم الكثرة المطلقة، ومن الخاصة وهم قلة من ذوي الفطرة الفائقة. ومن خصائص العامة عند ابن طفيل: الجبن عند التفكير المستقل، والتعلق بما يدين به المجموع لما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً. وهم يتمسكون دائماً بظاهر الأمور وهم شديدو الإيمان بالأشخاص لا بالمبادىء، فإذا اعتقدوا بشخص تبعوه خطأ أو صوابا لأنهم قلما يستطيعون فهم المبادىء، فهم في منزلة الحيوان غير الناطق عند ابن طفيل.

أما الخاصة من ذوي الفطرة الفائقة فهم أهل التفكير ولذلك كانوا فيما يتعلق بالدين خاصة أشد غوصاً في الباطن وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية، وأطمع في التأويل، وأميل إلى العزلة والانفراد عن العامة.

من هذا كله نستطيع القول مع ابن طفيل بأن الدين ليس سوى وازع اجتماعي للعامة، فإن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص به الجمهور. ولذلك نرى ابن طفيل يتعجب على لسان بطل قصته حينما رأى الدين قد أتى بفرائض وعبادات وأباح اقتناء الأموال والتوسع في المآكل، إذ عد ذلك كله مساعداً للبشر على أن يفرغوا للاشتغال بالباطل وأن يعرضوا عن الحق، ولكنه لما درس أحوال الناس زال تعجبه. فقد بان له وتحقق أن مخاطبة الجمهور بطريق المكاشفة لا تمكن، وأن تكليفهم من العمل فوق

هذا القدر لا يتفق، فلما فهم أحوال الناس، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه: فلكل عمل رجال، وكل ميسر لما خلق له، فالإنسان ذو الفطرة الفائقة هو وحده الذي يستطيع أن يصل بعقله وحده إلى ما جاء به الأنبياء من عند الله.

وخلاصة القول: أن ابن طفيل يفضل العبادة العقلية التي عرفها حي بن يقظان مستقلاً عن كل تأثير آخر على العبادة التي وصفها الأنبياء للناس وذلك ظاهر في قوله عن حي بن يقظان وأبسال بأنهما يئسا من إصلاح الناس ورجعا إلى جزيرتهما[1]، أي إلى حياتهما الخاصة.

كل هذه الاتجاهات في فلسفة ابن طفيل التي ضمنها قصته التي جمعت الكثير نجد لها شبيهاً ونظيراً عند كثير من أصحاب النظريات الإشراقية من أمثال: السهروردي المقتول، وابن سبعين، وابن عربي، وغير هؤلاء ممن اتهموا بالإلحاد والزندقة فقتلوا وشردوا، أو استخدموا منهج التقية كابن عربي، كل هذا كان بسبب المخاصمة بينهم وبين الفقهاء، أي بين الحكمة والفلسفة وبين أصحاب النقل والملة والشريعة.

---

(١) د. عمر فروخ: ابن طفيل ص ٧٨ ـ ٨٢.

رابعاً ـ ابن رشد

حاول ابن رشد أن يتخذ له مذهباً خاصاً في مسألة النفس الإنسانية ومشكلة حشر الأجساد، حتى يستطيع التوفيق بين الدين والفلسفة، وحتى لا يتهم بالخروج على العقيدة الإسلامية. كما حاول بعض المفكرين المحدثين الدفاع عنه من وجهة النظر الدينية لا الفلسفية. ولكنني سوف أثبت من خلال النصوص والمقارنة أن ابن رشد لم يوفق كل التوفيق في هذه المحاولات المختلفة. فهو أحياناً يأخذ من أفلاطون وأرسطو، ثم يعتمد على ابن سينا كثيراً، ويتفق مع الفارابي في مسألة خطيرة تخرجه من دائرة الدين، وتضعه في محيط الفلسفة المحضة التي تنادي بفناء النفوس الجزئية المتكثرة، وإنما يكون الخلود للعقل الكلي الذي ستصبح النفس جزءاً منه. وابن رشد يميل كغيره من الفلاسفة المشائين إلى أن الثواب والعقاب إنما يقع على الروح دون البدن، وذلك على الرغم من تصريحه في بعض كتبه بأن النفس تعود إلى جسد ما، وهي عقيدة دينية أخذها بحذافيرها من الغزالي الذي نجح أكثر من ابن رشد في التوفيق بين الفلسفة والدين. فالغزالي كان واضحاً وجريئاً في تقرير كل مسألة، إما أن تكون فلسفية وإما أن تكون دينية، ولا يخلط بينهما ويعطي لكل جانب حقه على العكس من ابن رشد حتى الفارابي وابن سينا الذين يتجهون إلى الدين خوفاً من العامة فقط. كما أن ابن رشد يميل إلى القول بأن العقل الهيولاني أزلي لا يعتريه الفناء شأن العقول المفارقة

والعقل الفعال متابعاً في ذلك لثامسطيوس، ويقبل آراء الاسكندر الأفروديسي ليكمل نظرية العقول التي وعد بها أرسطو، ولم يتمكن على حد قول ابن رشد نفسه.

ويعترف ابن رشد في نقده للغزالي بأن علم النفس علم غامض، وهو في نفس الوقت علم شريف لا يدرك بصناعة الجدل[1]، بل إن الكلام في أمر النفس غامض جداً، وإنما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين في العلم ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيباً في هذه المسألة عندما سألوه بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه: ﴿ **ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا**﴾[2]. ولم يشذ ابن رشد في قوله هذا عن ما ذكره ابن سينا عن الدهماء من الناس، بل أكثر العلماء قد غفلوا عن معرفة النفس مستشهداً بنفس الآية[3].

وعندما يلخص ابن رشد كتاب النفس لأرسطو، لا يقف مكتوف الأيدي من آراء المعلم الأول: بل نراه يجرد من كتبه الأقاويل الضرورية في حصول الكمال الإنساني الذي يخص ابن رشد بالذات أولاً ثم يحذف الآراء التي يمكن أن تعد شكوكاً على أقاويل المفسرين (أي الشراح من أمثال ثاوفراسطوس والاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس) في علم النفس ما يراه أشد مطابقة لما تبين في العلم الطبيعي، (وابن رشد هنا يجاري أرسطو في اعتبار علم النفس جزءاً من العلم الطبيعي) ويكون كذلك أليق بغرض أرسطو[4].

وعندما يعطينا ابن رشد تعريفاً للنفس يوضح طبيعتها وماهيتها، يعتمد

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت جـ٢ ص ٨٢٧.

(٢) نفس المصدر: جـ٢ ص ٨٣٣.

(٣) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس ص ٧.

(٤) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ٣.

على تعريف أرسطو المشهور ويحلله ويفسره. فيذكر أن النفس صورة لجسم طبيعي آلي. وتفسير ذلك أن كل جسم مركب من مادة وصورة، وتنطبق هذه الصفة على الحيوان لأنه مركب من نفس وبدن، ومحال أن تكون النفس مادة للجسم الطبيعي، فيتأكد من ذلك أنها صورة. وبما أن الصورة الطبيعية هي كمالات أول للأجسام التي هي صور لها، فالواجب ما قيل في حد النفس أنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي. وقد قيل «أول» تحفظاً من الاستكمالات الأخيرة وهي الأفعال والانفعالات من حيث أنها تابعة للاستكمالات الأول بل وصادرة عنها[1] (ومعنى ذلك أن وظائف النفس إنما تأتي بعد وجود النفس وحلولها في مادة البدن واستخدامه. فالوظائف إذن كمالات ثانية لعلاقة النفس بالجسم).

لو اكتفى ابن رشد بهذا التعريف الأرسطي لنتج من ذلك أن النفس الإنسانية الناطقة تفنى بفناء الجسد كفناء النفس النباتية والحيوانية. ولذلك نراه يستدرك قوله فيذكر أن هذا الحد لما كان فيما يظهر أنه يقال بتشكيك على جميع قوى النفس، وذلك أن القول في الغاذية أنها استكمال، غير معنى قول ذلك في الحساسة والمتخيلة، وأحرى ما قيل ذلك باشتراك على القوة الناطقة، وكذلك سائر أجزاء الحد لم يكن كفاية في تعريف جوهر كل جزء من أجزائها من هذا الحد على التمام، حتى يعرف ما هو الاستكمال الموجود في النفس الغاذية، وفي واحدة واحدة منها. ولا يوجد التباين بين هذه القوى من جهة أفعالها فقط، بل ولأن بعضها قد يفارق بعضا بالموضوع. وذلك أن النباتية قد توجد في النبات دون الحساسة. والحساسة دون المتخيلة في كثير من الحيوان كالذباب وغيره، وإن كان ليس يمكن أن يوجد الأمر فيهما بالعكس: بمعنى أن توجد الحساسة من دون الغاذية، أو المتخيلة من دون

---

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ١٢.

الحساسة. والعلة في ذلك أن ما كان منها يجري مجرى الهيولى لبعض، لم يكن في ذلك البعض أن يفارق هيولاه، وأمكن في تلك القوة التي تتنزل من تلك الأخيرة منزلة الهيولى أن تفارق، ولكن لا من جهة ما هي هيولى لشيء، بل من جهة ما هي كمال وتمام الشيء الذي هي له تمام[1].

من هذا نستطيع أن ندرك موقف ابن رشد تجاه أرسطو من حيث أمر النفس الإنسانية، فعلى الرغم من إعجابه الشديد بهذا الفيلسوف الإغريقي، إلا أنه لم يستطع أن يتابعه في تعريفه للنفس حتى لا يفضي ذلك إلى إنكار خلودها. ولهذا حاول ابن رشد التوفيق بين مذهبي أرسطو وابن سينا. فالنفس وإن كانت صورة للبدن إلا أنها صورة من جنس آخر خاص، ومعنى ذلك أنها ليست كباقي الصور الأخرى التي تتحد مع موادها، فإن هذه الصور الأخيرة بما فيها النفس النباتية والحيوانية لا تنفك عن أجسامها لأنها منطبعة فيها ومتحدة اتحاداً جوهرياً فلا يمكن تصورها مستقلة عنها وقائمة بذاتها. أما النفس الإنسانية، فهي جوهر مستقل وهي في نفس الوقت صورة للبدن حلت فيه لحكمة إلهية، وهي ذات روحية أي غير جسمية. وإن كان تصور وجود كائن غير جسمي في البدن أمراً عسيراً، إلا أن هذا لا ينهض دليلاً على فساد هذا الرأي. وربما كان غموض أمر النفس ومعرفة طبيعتها هو الذي جعل الشرع يرغب عن تعريفها ويكتفي بالقول بأنها من أمر الله[2].

ولذلك نرى ابن رشد يستشهد بالشرع على طبيعة النفس فيذكر أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي صفة الجسمية للجمهور أي إمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس، أي الجسمية، لم يصرح الشرع للجمهور بما هي النفس، وذلك أنه يعسر قيام البرهان عندهم على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم. ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) د. محمود قاسم: في النفس والعقل ص ١٠٥.

(صلعم) في محاجة الكافر، حين قال له: ﴿ **ربي الذي يحي ويميت، وقال أنا أحي وأميت**﴾، لأنه كان يكتفي بأن يقول له: أنت جسم والله ليس بجسم، لأن كل جسم محدث، كما تقول الأشعرية[1].

وهكذا يستدل ابن رشد على أن النفس ليست بجسم بالحجج التي تؤكد أن الله ليس بجسم. أي أنه كما أن الله ليس بجسم، يمكن أن تكون هناك جواهر ليست أجساماً كالنفس. وقد سبق الغزالي وأبو البركات البغدادي والسهروردي أن ذكروا مثل هذا الاحتجاج. وليس هذا فحسب، بل نرى ابن رشد يؤكد في كتابه «التهافت» أن الأشعرية قد اعتقدوا في المبدأ الأول أنه ذات غير جسمانية، ولا هي في جسم، حية، عالمة، مريدة، قادرة، متكلمة، سميعة، بصيرة. وقد اعتقد الأشعرية دون المعتزلة أن هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة. والعالمة لها بعلم غير متناه، إذا كانت الموجودات غير متناهية، ونفوا العلل. وهذه الذات المتصفة بهذه الصفات موجودة مع كل شيء، وفي كل شيء، أي متصلة بها اتصال وجود. ويعلق ابن رشد على هذه الأقوال بأنها تؤدي إلى شناعات، وذلك أن ما هذا صفته من الموجودات، فهو ضرورة من جنس النفس، لأن النفس هي ذات ليست بجسم حية وعالمة وقادرة ومريدة وسميعة وبصيرة ومتكلمة. فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة من حيث لم يشعروا[2]. وهو إلزام من جانب ابن رشد لم يقصده الأشاعرة على الإطلاق.

وعندما يناقش ابن رشد أهم قوى النفس ألا وهي القوة الناطقة يستخدم نفس المنهج المتبع عند الروحانيين جميعاً مسلمين وإسلاميين، بل ويعتمد على تقسيم أرسطو. فيذهب إلى أن القوة الناطقة تنقسم إلى قسمين: أحدهما يسمى العقل العملي، والآخر النظري. وكان هذا الانقسام عارضاً

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) ابن رشد: التهافت جـ ١ ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

لها بالواجب، لانقسام مدركاتها. وذلك أن إحداهما (أي العملية) إنما فعلها واستكمالها بمعان صناعية ممكنة، والثانية (أي النظرية) بمعان ضرورية لها وجودها إلى اختيارنا. والقوة العملية وليس فيها نزاع كبير هي القوة المشتركة لجميع الناس التي لا يخلو منها إنسان، وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر ومعقولات هذه القوة العملية إنما تحصل بالتجربة التي تقوم على الإحساس أولاً، والتخيل ثانياً. ولذلك فإن هذه المعقولات حادثة بحدوث الحس والتخيل، وفاسدة بفسادها، وهذا مما لم يختلف فيه أحد من المشائين. ويرجع ذلك إلى أن الخيالات ليست موضوعة بجهة ما لهذه القوة، بل كمال هذه القوة وفعلها إنما هو في أن يوجد صوراً خيالية بالفكر والاستنباط. ويلزم عنها وجود الأمور المصنوعة ولو وجدت هذه المعقولات دون النفس المتخيلة، لكان وجودها عبثاً وباطلاً. وهذا النوع من الصور الخيالية قد يوجد لكثير من الحيوان، كالتسديس الذي يوجد للنحل، والحياكة التي توجد للعناكب. لكن الفرق بينهما أنها في الإنسان حاصلة عن الفكر والاستنباط، وهي في الحيوان حاصلة عن الطبع، ولذلك لا يوجد متصرفاً فيها، بل إنما يدرك منها حيوان صوراً ما محدودة، وهي الضرورية في بقائه. ومن هنا ظن قوم أن الحيوان قد يعقل.

وبهذه القوة يحب الإنسان ويبغض، ويعاشر ويصاحب، وبالجملة توجد عنها الفضائل الشكلية، والسبب في ذلك أن وجود هذه الفضائل ليست شيئاً أكثر من وجود الخيالات التي عنها تتحرك إلى هذه الأفعال، على غاية الصواب وما يوجد من هذه الفضائل في الحيوان، كالشجاعة في الأسد، والقناعة في الديك، فهي مقولة بنوع التشكيك مع الفضائل الإنسانية. وذلك أنها طبيعة للحيوان ولذلك كثيراً ما يفعلها في الموضع الذي لا ينبغي[1].

أما القول في العقل النظري. فهو ما يستدعي بياناً أكثر، وقد اختلف فيه

---

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ٦٩ - ٧١.

المشاؤون من لدن أفلاطون إلى هلم جرا (وهنا يعتبر ابن رشد أفلاطون مشائياً، وقد جاء هذا نتيجة لاتجاه الفارابي في أن المشائين هم أصحاب أرسطو وأفلاطون) ويذهب ابن رشد إلى أن الطبيعة (وهنا يلاحظ ذكره لكلمة الطبيعة تمشياً مع أرسطو، ولا يذكر كلمة القدرة الإلهية مثلاً) لم تقتصر على إعطاء الإنسان مبادىء الفكر المعينة في العمل، بل ويظهر أنها أعطته مبادىء أخر ليست معدة نحو العمل أصلاً، ولا هي نافعة في وجوده المحسوس لا نفعاً ضرورياً، ولكن من جهة الأفضل: وهي مبادىء العلوم النظرية، وهذه القوة إنما وجدت من جهة الوجود الأفضل مطلقاً، لا الأفضل في وجوده المحسوس. ومن الواضح أن فعل هذه القوة النظرية ليس هو أن تدرك المعنى مجرداً من الهيولى فقط، بل أن تركب بعضها إلى بعض أيضاً، وتحكم بعضها على بعض. وذلك أن التركيب هو ضرورة من فعل مدرك البسائط. والفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى تصوراً (أي فعل التجريد)، والثاني يسمى تصديقاً (أي التركيب والحكم أي القضايا والأحكام، وهو هنا يتابع أرسطو)، وقد انقسمت قوى النفس هذا الانقسام لوجوب انقسام المعاني المدركة. وهذه القوة النظرية يتضح من أمرها أنها إلهية جداً (وهنا يتجه ابن رشد اتجاهاً إسلامياً على خلاف ما ذكره من قبل في استخدامه للفظ «الطبيعة»، وأنها إنما توجد في بعض الناس أي على خلاف القوة العملية، وهم المقصودون أولاً بالعناية في هذا النوع. ويؤكد ابن رشد أن المعاني المدركة صنفان: إما كلي وإما شخصي، وهذان المعنيان في غاية التباين. وذلك أن الكلي هو إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى، والإدراك الشخصي هو إدراك المعنى في هيولى[1]. ومعنى ذلك أن ابن رشد يعتبر العقل العملي فاسداً وفانياً على العكس من العقل النظري الإلهي متفقاً مع أرسطو.

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ٦٧ ـ ٦٩.

ثم يعطينا ابن رشد نصاً هاماً يحدد موقفه من مسألة اتصال النفس الإنسانية الناطقة بالعقل الفعال، وهي مسألة اختلف فيها المفكرون جميعاً قديماً وحديثاً، مستشرقين وغير مستشرقين. وابن رشد نفسه قد شعر بأهمية هذه المسألة فأخذ يتساءل: هل هذه المعقولات النظرية دائماً فعل؟ أم توجد بالقوة أولاً، ثم توجدنا ثانياً بالفعل فتكون بوجه ماهيولانية؟ فيذهب إلى أن القول بأن بعضها يوجد دائماً فعلاً، وبعضها قوة، قول بين السقوط بنفسه، وذلك لأن الصور ليس تنقسم بذاتها، ولا بعضها موضوعة لبعض. وإنما يوجد هذا للصور من جهة الهيولى، أي من جهة ما هي شخصية ثم يجب أن ننظر وهذا هو الأهم، هل اتصالها بنا اتصال شبيه باتصال الأمور المفارقة بالمواد، كما يقال في العقل الفعال إنه يتصل بنا في حين الاستفادة، حتى تكون هذه المعقولات لا فرق بين وجودها لنا منذ الصبا، وعند الكهولة في كونها موجودة بالفعل، إلا أنها كانت في الصبا مغمورة بالرطوبة[1].

وهنا يعطينا ابن رشد إجابة تؤكد عدم تمسكه بنظرية العقول عند المشائين. فيذهب إلى وجوب القول بأن المعقولات كانت حالة فينا تعوقنا عن إدراكها، فلما حصل الموضوع القابل لها على استعداده الأخير ظهرت فيه هذه المعقولات وأدركها، (وهنا يقترب ابن رشد من أفلاطون). وعلى هذا ليس تحتاج في أن تحصل لنا معقولات إلى محرك من جنسها أعني أن تكون عقلاً، (وهنا ينكر ابن رشد دور العقل الفعال الذي هو والمعقولات شيء واحد). بل إن كان ولا بد فبالعرض، مثل أن الذي يزيل الصدأ عن المرآة يكون بوجه ما سبباً لارتسام الصور فيها. ولا يكون أيضاً قولنا فيها أنها موجودة لنا بالقوة منذ الصبا على معنى القوى الهيولانية، بل بوجه مستعار يشبه المعنى الذي يطلق اسم القوة عليه أصحاب الكمون[2] (أي المعتزلة).

---

(١) المصدر السابق: ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٧٣.

وكان يستطيع الأستاذ الدكتور محمود قاسم أن يعتمد على هذا النص الهام ليبرهن به على اتجاهه الخاص بأن ابن رشد يعترف بأن نظرية الفيض عند المشائين التي تزعم أن النفوس الإنسانية تفيض عن آخر العقول المفارقة مرتبة ويعنون به العقل الفعال هي نظرية مستحدثة، لم يقف عليها عند القدامى، بل هي من صنع بعض فلاسفة المسلمين. بل ويظن كثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية أنه لا يفترق عن سابقيه في هذه المسألة، بل ذهب بعضهم إلى ضمه إلى جماعة المتصوفين الذين يؤكدون إمكان الاتصال بالعقل الفعال. ولكن الفيلسوف القرطبي ينص صراحة على أنه لم يرتض نظرية الفيض، ولا القول بأن النفوس الإنسانية تصدر عن واهب الصور[1]. هذا الاتجاه المؤقت الجزئي عند ابن رشد، وهو اتجاه قلق مضطرب وغير واضح فيما يتعلق بموقفه الحقيقي من العقل الفعال واتصال النفس الإنسانية به. هذا الموقف نجده واضحاً وصريحاً وكاملاً عند الغزالي وأبي البركات البغدادي، ويمكن أن نرجع موقف ابن رشد إلى أبي البركات البغدادي الذي يعترض فيه على قصر المشائين صدور العلم والمعرفة من واهب الصور (أي العقل الفعال)، فيذكر أن التعليم لا يقتصر على العقل الفعال وغيره مما لا يرى، بل قد يكون المعلم من البشر وهو الأكثر أو من يتعلمون من لوح الوجود وهي خاصية العلماء، ونراه أيضاً يتهكم على المشائين، حتى إن سلم لهم بوجود عقل فعال، فيذهب إلى أننا لا نعلم هل هو واحد للكثير والكل، أو كثير للكثير، أو كثير للواحد، فإن العلم لم يدلنا من ذاك إلا على معلم مطلق، لا على واحد ولا على كثير؟![2].

ولكننا نرى أن بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية من أمثال «دي بور» يذهب إلى أن ابن رشد يباين أستاذه أرسطو مباينة كبيرة دون أن يفطن لذلك

---

(١) د. محمود قاسم: في النفس والعقل ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢) أبو البركات البغدادي: المعتبر جـ ٢ ص ٤١٢.

في نظرية العقل. ورأيه في العقل الهيولاني، وهو مستمد من المذهب الأفلاطوني الجديد، هو رأي خاص به. ويقول ابن رشد أن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية، ولا هو مساوق للتخيل المتردد بين الحس والعقل، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص. أما العقل الهيولاني أزلي لا يعتريه الفناء، شأن العقول المفارقة والعقل الفعال. وهنا نجد ابن رشد ينقل المبدأ القائل باستقلال المادة في عالم الأجسام إلى ميدان المعقولات ويطبقه عليه، متابعاً في ذلك لثامسطيوس من غير شك، فالعقل الهيولاني عنده جوهر أزلي. أما استعداد الإنسان أو قوته على المعرفة العقلية فيسميه ابن رشد بالعقل المنفعل. وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه. أما العقل الهيولاني فهو أزلي كالنوع الإنساني[1].

ولكننا أيضاً نرى ابن رشد يذهب إلى أن أرسطو قد استدل على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرىء عن المادة، أي من كونه يعقل كل شيء... وكذلك استدل على العقل المنفعل بأنه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء[2]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نرى ابن رشد يذهب إلى أن المعقولات لما كانت توجد أولاً بالقوة، ثم ثانياً بالفعل وجب أن يكون محركها عقلاً وأن يكون مع ذلك غير هيولاني أصلاً، لأن العقل الهيولاني يحتاج بالضرورة إلى عقل موجود بالفعل دائماً، وإلا لم يوجد الهيولاني. وهذا الفاعل إنما يعطي طبيعة الصورة المعقولة من حيث هي صورة معقولة. ومن هذا يظهر أن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولاني، وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً، سواء عقلناه نحن أو لم نعقله. وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه، وهو أيضاً يعتبر صورة. ولذلك

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ٣٠٠.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت جـ١ ص ٢٩٩.

يظن أن عقله ممكن لنا من حيث هو صورة لنا، ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلي إذ كان في نفسه عقلاً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله، لا أن وجوده عقلاً من فعلنا كالحال في المعقولات الهيولانية. وهذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد والاتصال ويرى الاسكندر أن الذي يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد وهو العقل الفاعل من جهة ما يوجد له هذا الاتصال بنا، وبذلك ما سمي مستفاداً، أي أنا نستفيده. ثم يذهب ابن رشد، وهو الأهم، أن ما ذكره في العقل الهيولاني هو شيء كان قد ظهر له من قبل، ولما تعقب الفحص عن أقاويل أرسطو، ظهر له أن العقل الهيولاني ليس يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التي فيه شيء بالفعل أصلاً، أي صورة من الصور، لأنه لو كان ذلك كذلك لما قبل جميع الصور. ويذهب إلى أن أرسطو قد نص على أن العقل الهيولاني أزلي[1]. وهذا يؤكد أن الذي قال بأن العقل الهيولاني أزلي هو أرسطو، فإذن تأثر به ابن رشد قبل أن يتأثر بثامسطيوس كما يقول دي بور.

وندرك أيضاً أن ابن رشد قلق ومضطرب، فهو يعتبر العقل الفعال أشرف من الهيولاني وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً، سواء عقلناه نحن أو لم نعقله، كما جاء في النص السابق، حيث نرى فيه أيضاً صفتين للعقل الفعال: إنه فعل دائماً، وأنه موجود وخارج أنفسنا سواء عقلناه نحن أو لم نعقله، ويزيد ابن رشد هذه الصفة الثانية تأكيداً بقوله «لا أن وجوده عقلاً من فعلنا كالحال في المعقولات الهيولانية» وهذا المذهب يجعل العقل الفعال خارجاً عنا وهو نفسه مذهب الاسكندر، في حين يذهب ثامسطيوس إلى أن العقل الفعال منا، هو الإنسانية. وربما كان هذا الاتجاه هو الذي جعل ثامسطيوس ينادي بأن العقل الهيولاني أزلي، كما ذكره ابن

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ٨٨ ـ ٩٠.

رشد واعتبره من مذهب أرسطو نفسه. والصفة الثالثة للعقل الفعال أنه صورة محضة، فإذا حصلت لنا، فقد «جصل لنا ضرورة معقول أزلي وهذا الحال، أي حصول الصورة المعقولة الأزلية لنا التي هي العقل الفعال، هي التي تعرف بالاتحاد والاتصال». وهكذا نرى ابن رشد مرة أخرى يتابع الاسكندر في تقسيم العقل إلى ثلاثة أقسام: الهيولاني وبالملكة والفعال «المخرج له من القوة إلى الفعل» ولكنه ينسب هذا التقسيم إلى أرسطو نفسه، فيذهب إلى أن ابن سينا ومن نحا نحوه قد حاولوا الجمع بين مذهب أفلاطون وأرسطو. وقد وجدوا أرسطو يضع ثلاثة أنواع من العقول: أحدها عقل هيولاني، والثاني الذي بالملكة وهو كمال هذا الهيولى، والثالث المخرج له من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال، واعتقدوا أن المعقولات أزلية، وعندئذٍ راموا أن يتأملوا قول أرسطو، ويصرفوه إلى أمور متناقضة، وذلك على الرغم من أن المعقولات حادثة،[1] أي أن ابن رشد ينكر على أفلاطون قوله بأن المعقولات أو المثل قديمة وأزلية وتوجد في عالم سابق على العالم الحسي.

وهذه التأكيدات السابقة تتعارض تماماً مع اعتقاد الدكتور محمود قاسم في أن ابن رشد قد حرص على أن يبرز فكرة وحدة النفس الإنسانية حين أوضح أن لهذه النفس وظائف عديدة تبدأ من التغذي والنمو والحس والحركة وتنتهي بالاستعداد لقبول المعاني بعد تجريدها من كل طابع حسي. وقد سمي الوظيفتين الأخيرتين بالعقل الهيولاني والعقل الفعال. وابن رشد يرى أن هذين العقلين إن هما إلا شيء واحد أي النفس الإنسانية: فإذا كانت هذه الأخيرة مستعدة للمعرفة سميت عقلاً هيولانياً أو مادياً أي أنها تشبه لوحة ملساء يمكن أن تنقش عليها معاني الأشياء، وإذا أدركت ذاتها، أي إذا علمت أنها ذات مدركة سميت عقلاً فعالاً، وتسمى هذه المرحلة لديه مرحلة

---

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ٨٥ ـ ٨٦.

اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال. فليس الاتصال هنا اتصالاً صوفياً كما ذهب إلى ذلك الفارابي وابن سينا والغزالي وغيرهم من الفلاسفة، ولكنه اتصال آخر، أي أنه نوع خاص من الإدراك العقلي تستطيع به النفس إدراك ذاتها وتعلم أنها جوهراً مستقلاً. وهذا هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الحدس العقلي[1].

وقد استمد الدكتور محمود قاسم هذه الأقوال من كتاب لابن رشد لم يجد نصه العربي فاستخدم ترجمته العبرية، وهو كتاب النفس: هل يمكن للعقل الذي هو فينا، وهو المسمى بالعقل الهيولاني، أن يعقل الصور المفارقة بآخرة أو لا يمكن ذلك، وهو المطلوب الذي كان وعدنا أرسطو بالفحص عنه في كتاب النفس[2]: هذا الكتاب قد نشره الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ضمن كتاب «تلخيص كتاب النفس لابن رشد» تحت اسم «مقالة: هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم» ويذهب في هذه المقالة إلى أنه سيوضح جميع الطرق والبراهين الوثيقة التي توقف على المطلب الكبير والسعادة العظمى، وهو هل يتصل بالعقل الهيولاني الفعال وهو متلبس بالجسم حتى يكونَ في هذه الحال، فصل الإنسان هو جوهره من كلِ جهة، على شأن المفارقة أن تكون عليه؟ وهذا المطلب هو الذي كان وعد به الحكيم «أي أرسطو» في كتاب النفس، ولم يصل إلينا قوله في ذلك[3].

وهذه المقالة الرشدية تقوم على أساس طرق ثلاث: طريقة الاسكندر وهي في غاية الوثاقة، وطريقة ثامسطيوس، وبها يكتب ابن رشد ما يكتب،

---

(١) د. محمود قاسم: في النفس والعقل ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٢) المصدر السابق: ص ١٢٤.

(٣) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ١٩.

والطريقة الثالثة هي منهج أرسطي بحت تقوم على أساس فكرتي القوة والفعل، وهما محور فلسفة أرسطو كلها.

ويتلخص موقف الاسكندر، كما سلكه الحكيم (أي أرسطو)، في أن العقل يقوم فيه ثلاثة أشياء، قوة قابلة وهو العقل الهيولاني، وهو نظير للقوة الحساسة في الحس، وشيء آخر يحصل في هذه القوة هو نظير المعنى الذي يحصل في القوة الحساسة من الشيء المحسوس المدرك، وهذا هو العقل النظري الذي يسمى بالملكة، وشيء ثالث خارج النفس بالفعل هو الذي يتنزل من هذا الإدراك العقلي منزلة المحسوس من الإدراك الحسي حتى يكون ذلك الإدراك الذي للعقل الهيولاني إنما هو لذلك العقل الذي هو نظير المحسوس. ولما كان خارج النفس صورة في مادة، هي عقل بالقوة لا عقل بالفعل، وجب بالضرورة أن ينظر العقل الهيولاني إلى عقل بالفعل أي إلى العقل الفعال، والتعقل الأول ناقص، أي عقل بالملكة وهو صور الموجودات الهيولانية، ثم تعقل تام وكامل وهو يسمى عقلاً مستفاداً. فالعقل بالملكة هو وسط بين الموجودات الهيولانية وبين العقل الذي هو أشرف من العقل الهيولاني[1] وهكذا يقر ابن رشد الاسكندر على وجود عقل فعال يتصل به العقل الهيولاني.

ثم تتضح نظرية العقول وضوحاً تاماً عند ثامسطيوس كما عرضها ابن رشد. فالعقل الفعال هو الذي يصير المعقولات التي بالقوة معقولة بالفعل. وهو يعقل ذاته عندما يكون مفارقاً شأن العقول المفارقة، ثم من ناحية أخرى يعقل المعقولات التي في العقل الهيولاني. والعقل الفعال متصل بالإنسان كصورة له ولذلك يفعل به الإنسان ويعقل به متى شاء. وكما كانت الحكمة الإلهية، والعدل الرباني، يقتضي ألا يبقى نوع من أنواع الموجودات، ولا

---

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ١٢٠ - ١٢١.

طور من أطوار الوجود، إلا ويخرج إلى الفعل، وكان العقل الذي هو المعقولات بالقوة طوراً من أطوار الوجود الشريفة، وجب أن يخرج من القوة إلى الفعل عن طريق عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود، ألا وهو العقل الفعال[1].

والطريق الثالث على أساس فكرتي القوة والفعل لا يخرج عما ذكره كل من الاسكندر وثامسطيوس فاتصالنا بالعقل الفعال يكون لأجل إدراك الشيء بالفعل ومجرد بالكلية. وهنا يتضح صحة ما برهن عليه ثامسطيوس من أن العقل الهيولاني الذي هو بالقوة لا بد أن يعقل ما هو مفارق. وكلما حدثت في الهيولاني صورة حدث فيه كمال وقوة وإمكان على صورة أخرى حتى يرقى من كمال إلى كمال، ومن صورة إلى صورة، أشرف وأقرب إلى الفعل، حتى ينتهي إلى الكمال والفعل الذي لا تشوبه قوة أصلاً. ولما كان الإنسان هو الموصوف بالكمال، كان هو أشرف الموجودات التي ها هنا، لأنه يعتبر الرباط والنظام الذي بين الموجودات المحسوسة الناقصة التي تشوب فعلها القوة دائماً، وبين الموجودات الشريفة وهي العقول المفارقة. وكل ما في العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له، إذ كان الكمال الأول الذي كان بالقوة في الهيولى الأولى إنما ظهر فيه. فما أظلم من يحول بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى حصول هذا الكمال، إذ لا يشك أن الفاعل بذلك أيضاً يضاد الخالق سبحانه ويخالفه فيما قصده من وجود هذا الكمال، وهذه هي الطاعة الواجبة على الإنسان التي يتقرب بها إلى الخالق[2]. وهكذا نرى اتجاهاً غنوصياً إشراقياً فلسفياً يقوم على التعقل المحض. وهكذا نرى إيمان ابن رشد الكامل بالعقل الفعال وغيره على العكس مما قد ذهب إليه الأستاذ الدكتور محمود قاسم.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٢١ - ١٢٢.

(٢) المصدر السابق: ص ١٢٢ - ١٢٤.

وخلاصة هذا كله، أن فلسفة ابن رشد يشوبها نوع من القلق والاضطراب ربما كان ذلك نتيجة لسببين هامين: أحدهما عدم وضوح نظرية العقول عند المعلم الأول، حينئذٍ لجأ ابن رشد إلى الشراح وإلى المشائين الإسلاميين. والسبب الآخر هو محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة. حينئذٍ نراه يتراجع عن أزلية العقل الهيولاني وفناء النفوس الجزئية، يتراجع عن ذلك إلى القول بخلود النفس وبقائها بعد فناء البدن. ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل نراه يحاول أن يؤكد أن النفس تحدث مع البدن ولا تفيض من واهب الصور، بل يخلقه الله خلقاً مباشراً، كما أنه يخلق جميع الكائنات روحية أو مادية خلقاً مباشراً[1].

ومن المسائل التي تراجع عنها ابن رشد دينياً وعقائدياً، ولا تتفق مع موقفه الفلسفي، ألا وهي مسألة حشر الأجساد. وهو في هذه المسألة لا يخرج مطلقاً على ما ذكره الغزالي، بل ويأخذ منه فكرة عودة النفس إلى بدن ما وليس من الضروري أن يكون البدن الأول. كما أنه يحاول أن ينقذ الفلاسفة المشائين من القول بأن السعادة والشقاء قائمان على الأرواح دون الأبدان. فيذهب ابن رشد إلى أن الغزالي أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد. وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم، فيه قول. ومسألة حشر الأجساد منتشرة في الشرائع ألف سنة على الأقل، وهذا موجود في الفلسفة دون هذا العدد من السنين. وأول من قال بحشر الأجساد، هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام، وذلك واضح في الزبور، وفي كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل. كما ثبت ذلك أيضاً في الإنجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام، وهو قول الصابئة. وهذه الشريعة أقدم الشرائع[2].

---

(١) د. محمود قاسم: في النفس والعقل ص ١٤٥ ـ ١٧٤.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت جـ٣ ص ٨٦٤ ـ ٨٦٥.

ويذكر ابن رشد أن القوم (أي الفلاسفة) يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها، وإيماناً بها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الجسد الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به وهي ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية والصنائع العملية. فالإنسان لا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة، إلا بالفضائل النظرية، ولا يبلغ إلى ذلك إلا بالفضائل الخلقية التي لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم، في ملة ملة، مثل القرابين والصلوات والأدعية والثناء على الله والملائكة والنبيين. وهم يرون أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا يتعرضون بالإثبات أو النفي للمبادىء العامة كعبادة الله أو عدم ذلك، وجوده أو عدمه، وكذلك فيما يتعلق بالسعادة الأخيرة وفي كيفيتها. لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت مهما اختلفت في صفة الوجود. كما أنهم متفقون في الأفعال المؤدية إلى السعادة الأخروية، وإن اختلفوا في تقدير هذه الأعمال ووظيفة الفلسفة هي تعريف سعادة الناس العقلية بتعلم الحكمة والشرائع للعامة والخاصة. ومن يشكك في المبادىء الشرعية أو يناقض الأنبياء ويصد عن سبيلهم، فإنه أحق الناس بوصمة الكفر. ويجب على كل إنسان أن يختار أفضل الشرائع في زمانه، ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الإسلام. ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي، وهم الأنبياء، ولذلك أصدق قضية هي أن: كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبي. والعلماء أو الحكماء هم ورثة الأنبياء. وإذا كانت الصنائع البرهمانية في مبادئها الصادرات، والأصول الموضوعة، فبالأحرى يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل. وكل شريعة بالعقل فقط هي أنقص الشرائع. ويجمع الحكماء على ضرورة تقليد الأنبياء في مبادىء العمل

والسنن المشروعة في كل ملة، كالصلاة في الإسلام التي تنهى عن الفحشاء والمنكر[1].

وهنا نصل إلى مسألة المعاد التي هي أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها. ولذلك كان تمثيل المعاد للناس بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية بدليل قوله تعالى: ﴿**مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار**﴾، وقول ابن عباس: «ليس في الآخرة من الدنيا إلا الأسماء» وقول الرسول: «فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر». فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود، وطور أفضل من هذا الطور، وهو نفس اتجاه الغزالي. ومن يشك في ذلك إنما يقصد إبطال الشرائع والفضائل كالزنادقة حيث لا غاية للإنسان عندهم، إلا التمتع باللذات. وهنا يمدح ابن رشد الغزالي، فيذهب إلى أن ما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد، بل لا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية. ويجب أن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم، لا لعين ما عدم، وهنا يعتمد ابن رشد تماماً دون تحوير أو تبديل على الغزالي في هذه المسألة الدينية الفلسفية بل هو نفسه يصرح بذلك في قوله: «كما بين أبو حامد». ولذلك لا يصح القول بالإعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم، وذلك أن ما عدم ثم وجد، فإنه واحد بالنوع، لا واحد بالعدد، بل اثنان بالعدد، وبخاصة من يقول منهم: إن الأعراض لا تبقى زمانين[1].

---

(١) المرجع السابق: جـ٢ ص ٨٦٥ - ٨٧٠.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٨٠ - ٨٢٢.

وهكذا رغم انتقاد ابن رشد للغزالي فإنه يعتمد عليه كثيراً، ولا يخرج عليه في أهم مسألة عقائدية، ولم يشر إلى ذلك كل من الدكتور قاسم[1]، والدكتور عثمان أمين[2]. بلّ ولا يقف حد التأثر بالغزالي عند هذا، بل نرى ابن رشد يستشهد بنفس أمثلة الغزالي. فيذهب إلى أن الجسمانية الموجودة في الآخرة مخالفة لهذه الجسمانية، لكونها بالية، والأخرى باقية، وقد بني هذا على أمرين: أحدهما أن النفس باقية، والثاني أن مواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومتنقلة من جسم إلى جسم، أي أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل، لأن مادتها هي واحدة. مثل ذلك أن إنساناً مات، واستحال جسمه إلى التراب الذي تحول إلى نبات واغتذى به إنسان آخر، فكان منه متى تولد منه إنسان آخر[3]. وهو نفس احتجاج الغزالي الذي سبق ذكره[4].

وهذا شاهد إثبات يؤكد ما قررته بالنسبة لموقف ابن رشد المتردد بين الفلسفة والدين شهادة ابن تيمية حيث يذهب إلى أن ابن رشد كان في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان مظهراً للوقف ومسوغاً للقولين، وإن كان باطنه إلى قول سلفه أميل. وقد رد على أبي حامد في «تهافت التهافت» رداً أخطأ في كثير منه والصواب مع أبي حامد، وبعضه جعله من كلام ابن سينا لا من كلام سلفه، وجعل الخطأ فيه من ابن سينا، وبعضه استطال فيه على أبي حامد ونسبه فيه إلى قلة الإنصاف، لكونه بناه على أصول كلامية فاسدة. وقد

---

(١) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته ص ٢٠٥ - ٢٠٩.

(٢) د. عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية ص ٨٠.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

حاول ابن تيمية، كعادته دائماً، إرجاع الحق إلى نصابه، حيث يؤكد تحقيقه لما قاله أبو حامد في ذلك من الصواب الموافق لأصول الإسلام، وخطأ ما خالفه من كلام ابن رشد وغيره من الفلاسفة[1].

(١) ابن تيمية: منهاج السنة جـ١ ص ٢٥٢ـ٢٥٣.

خامساً ـ ابن تيمية

وهنا نصل إلى موقف متكلم مسلم حاول علاج مشكلة النفس الإنسانية، ومسألة حشر الأجساد على أساس من الكتاب والسنة معضداً موقفه بالعقل. وبهذا يصدق عليه أنه يمثل موقفاً إسلامياً حقيقياً خالياً من كل أثر أجنبي، ولهذا نجده مقلاً في هذه المسألة وحاصراً فكره في نقد المدرسة المشائية بل وكل فلسفة تخرج على العقيدة الدينية.

ويحصر ابن تيمية اهتمامه في مسألة حدوث النفس والعقل تمشياً مع العقيدة الإسلامية التي تقرر حدوث كل ما سوى الله على أساس من العقل حيث يناقش علاقة الإرادة الإلهية ومقارنتها لمرادها، وهي مسألة هامة أخطأ فيها الفلاسفة المشاؤون. فيذهب ابن تيمية إلى أنه إذا كانت الإرادة يجب أن يقارنها مرادها، كان ذلك دليلاً على حدوث كل ما سوى الله، بل إذا جاز مقارنتها أو لم يجز ذلك أو حتى امتنعت المقارنة، فيجب حدوث كل ما سوى الله على التقديرات الثلاثة. وبهذا الطريق يعلم حدوث الأجسام وكذلك العقول والنفوس التي جعلها المتفلسفة والمتكلمة جواهر قائمة بأنفسها وليست أجساماً. ثم يشير ابن تيمية إلى كثير من المتكلمين الذين ينكرون جوهرية النفس وروحانيتها، فيذهب إلى أن النظار من أمثال أبي الهذيل والنظام والهشامين (هشام بن الحكم ـ هشام بن سالم الجواليقي) وابن كلاب وابن كرام والأشعري والقاضي أبي بكر وأبي المعالي وأبي علي وأبي هاشم

وأبي الحسين البصري وأبي بكر بن العربي وأبي الحسن التميمي والقاضي أبي يعلى وأبي الوفاء بن عقيل وأبي الحسين الزغواني، يثبتون امتناع موجود ممكن قائم بنفسه لا يشار إليه، فبينوا بطلان ثبوت المجردات في الخارج، ومنهم من أبطل ثبوت ما لا يشار إليه مطلقاً، ومنهم من أبطل ذلك في الممكنات[1].

ويشير ابن تيمية إلى الطريق الصحيح الذي تكمل به النفس، فيؤكد بطلان ما تزعمه الفلاسفة من أن النفس تكمل بمجرد العلم، فأنها تنقسم إلى قوتين: علمية نظرية، وإرادية عملية، ولا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله وبمبادئه التي تجمع محبته والذل له وحده لا شريك له، كما أن العبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له، وبهذا بعث الله الرسل، وأنزل الكتب الإلهية. أما الفلاسفة الذين يتسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات قد جعلوا العبادات وسيلة لإصلاح أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي زعموا أنه كمال النفس، أو لإصلاح المنزل والمدينة وهو الحكمة العملية. ولهذا يرون إسقاط العبادات عمن حصل المقصود أي الخاصة، كما تفعل الملاحدة الإسماعيلية، أو من انتسب إلى الصوفية، أو المتكلمين أو الشيعة، أو غيرهم ممن دخل في الإلحاد أو بعضه[2].

وأكثر من ذلك فإن ابن تيمية يعبر عن موقفه المادي الحسي متسائلاً: أي كمال للنفس في مجرد تصور الأمور العامة الكلية، إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية؟ وأي علم في هذا برب العالمين الذي لا تكمل النفوس إلا بمعرفته وعبادته محبة وذلاً؟ إن نهاية الفلاسفة ـ إذا هداهم الله بعض الهداية ـ بداية اليهود والنصارى الكفار، فضلاً عن المسلمين. فإن ما

(١) ابن تيمية: منهاج السنة جـ١ ص ٢٧٤ ـ ٢٨٠.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقين ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

عند الأولين الكفار بعد النسخ والتبديل مما هو من نوع كمال النفس أفضل في الجنس، والكم والكيف مما عند الفلاسفة[1].

ويتخذ ابن تيمية موقفاً خاصاً فيما يتعلق بمسألة معرفة الله عن طريق معرفة النفس أولاً كما هو مشهور عند جميع الفلاسفة ومعظم المتكلمين، فيذهب إلى أن الرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها، لا بتغيير الفطرة وتحويلها. والكمال يحصل بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة. وما نسيان الإنسان لنفسه وما في نفسه قد حصل بنسيانه لربه وما أنزله بدليل قوله تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم، أولئك هم الفاسقون﴾[2]. وقوله في المنافقين: ﴿نسوا الله فنسيهم﴾[3]. فقد عاقبهم الله بأن أنساهم أنفسهم لما نسوه، ويتضمن هذا النسيان إعراضهم وغفلتهم وعدم معرفتهم بما كانوا عارفين به من قبل ذلك من حال أنفسهم، كما أنه يقتضي تركهم لمصالح أنفسهم. فهذا عكس ما يقال: «من عرف نفسه عرف ربه» وليس هذا من كلام الرسول ولا هو في شيء من كتب الحديث، ولا يعرف له إسناد. بل يروى في بعض الكتب المتقدمة ـ إن صح ـ «يا إنسان! اعرف نفسك تعرف ربك» ولا يمكن الاحتجاج بلفظه. فالذكر يتضمن ذكر ما قد علمه من ربه أولاً، وحينئذٍ يذكر ما يفعله من نفسه، فالفطرة تقتضي معرفة الرب ومحبته وتوحيده[4].

بل ويتخذ ابن تيمية أيضاً موقفاً خاصاً فيما يتعلق بمنزلة الإنسان بين المخلوقات عكس ما نراه عند الفلاسفة الإشراقيين فيذهب إلى أن الرسول قد خلق مما يخلق منه البشر، ولم يخلق أحد من البشر من نور بدليل قول

(١) المصدر السابق: ص ١٢٣ ـ ١٣٣.

(٢) سورة الحشر: آية ١٩.

(٣) سورة التوبة: من آية ٦٧.

(٤) ابن تيمية: مجموعة التفسير ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

الرسول نفسه: «إن الله خلق الملائكة من نور، وخلق إبليس من مارج نار وخلق آدم مما وصف لكم». وليس تفضيل بعض المخلوقات على بعض باعتبار ما خلقت منه فقط، بل قد يخلق المؤمن من كافر والكافر من مؤمن كابن نوح منه، وكإبراهيم من آذر، وآدم خلقه الله من طين. فلما سواه ونفخ فيه من روحه وأسجد له الملائكة وفضله عليهم بتعليمه أسماء كل شيء وبأن خلقه بيديه، وبغير ذلك. فهو وصالح ذريته أفضل من الملائكة رغم اختلاف المادة، فيظهر فضلهم إذا دخلوا دار القرار. والآدمي خلق من نطفة ثم من مضغة ثم من علقة ثم انتقل من صغر إلى كبر، ثم من دار إلى دار، فلا يظهر فضله وهو في ابتداء أحواله بل عند كمال أحواله بخلاف الملك الذي تشابه أول أمره وآخره. ومن هنا غلط من فضل الملائكة على الأنبياء حيث نظر إلى أحوال الأنبياء، وهم في أثناء الأحوال، قبل أن يصلوا إلى ما وعدوا به في الدار الآخرة من نهايات الكمال[١].

ويتعرض ابن تيمية لمسألة وحدة النفوس الإنسانية التي نقدها كل من الغزالي وأبي البركات البغدادي. فيذهب إلى أن ابن رشد قد حكى عن الفلاسفة وزعم أنه لا يجوز وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل في آن واحد، لا في الأبعاد ولا الأنفس ولا المعاني. وكان النزاع بين الفلاسفة في النفوس البشرية المفارقة: هل هي موجودات في الخارج غير متناهية أم لا؟ فزعم ابن رشد أن هذه النفوس البشرية واحدة بعد المفارقة، كما أنها كانت كذلك قبل المفارقة[٢].

ويستمر النقد عند ابن تيمية حين يؤكد أن لفظ «الجبروت» و «الملكوت» يتضمن من معاني أسماء الله تعالى وصفاته ما دل عليه معنى

---

(١) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ١ ص ١٥٤ ـ ١٥٥ ط القاهرة ١٣٤١ هـ.

(٢) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول جـ٢ ص ١٩٢ ـ ١٩٥.

«الملك» «الجبار». ولكن الغزالي قد جعل عالم الملك هو عالم الأجسام، وعالم الملكوت والجبروت هو عالم النفس والعقل، ولم يقصد الرسول ولا المسلمون بهذا اللفظ ما قصده أبو حامد، بل إن ما يثبته من المتفلسفة من العقل باطل عند المسلمين، بل أعظم من الكفر. فإن العقل الأول عندهم مبدع ما سوى الله، والعقل العاشر مبدع ما تحت فلك القمر، وهذا كفر عند المسلمين واليهود والنصارى. وحقيقة العقل أنه غريزة في الإنسان فهو عرض وليس جوهراً قائماً بنفسه على عكس قول المتفلسفة، وكذلك فإن إطلاق العقول على الملائكة باطل أيضاً. فإن بين ما وصف الله به الملائكة في كتابه وبين العقول التي يثبتها هؤلاء من الفروق ما لا يخفى إلا على من أعمى الله بصيرته. بل إن الحديث الذي يؤكد أن العقل هو أول ما خلق الله حديث موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث. ومع هذا فلفظه «أول ما خلق الله العقل قال له» فمدلوله بها أنه خاطبه في أول أوقات خلقه، وليس مدلوله أنه أول المخلوقات. وفي تمامه أنه قال: «ما خلقت خلقاً أكرم عليك منك» فدل أنه خلق قبله غيره، وفيه أنه مخلوق. وواضح كذلك أن الملائكة مخلوقون من مادة موجودة قبلهم. فأين هذا من قول من ينفي الخلق عنها؟ ويقول أنها مبتدعة لا مخلوقة، أو يقول إنها قديمة أزلية لم تكن من مادة أصلاً. ولذلك نجد الغزالي يبالغ في ذمهم في آخر أمرهم، وقد أوضح أن طريق الفلاسفة متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها، وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين[1].

وأكثر من ذلك، فإن الفلاسفة خرقوا لله بنين وبنات لقولهم بأن العقول والنفوس صدرت عنه، وجعلوا أحد البنين ـ وهو العقل ـ أبدع كل ما سواه، وهو كالذكر عندهم، أما النفس فهي كالأنثى. وكانت العرب تقر بأنه خلق

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقين ص ١٩٦ ـ ١٩٨.

السموات والأرض، فأحدثهما بعد أن لم تكونا، ولم يقرروا أنها قديمة أزلية معه، أي لم تزل معه[1].

ويبطل ابن تيمية قولهم في العقل الفعال مستشهداً بالقرآن لقوله تعالى: ﴿ **إنه لقول رسول كريم، ذى قوة عند ذي العرش مكين، مطاع ثم آمين، وما صاحبكم بمجنون، ولقد رآه بالأفق المبين، وما هو على الغيب بضنين، وما هو بقول شيطان رجيم** ﴾[2]. فقد زعم بعض الفلاسفة أن هذا هو «الفعال»، لأنه دائم الفيض. فيقال لهم قد قال: لقول رسول كريم ذي قوة عند العرش مكين، مطاع ثم «والعقل الفعال لو قدر وجوده فلا تأثير له فيما ثم، وإنما تأثيره فيما تحت فلك القمر. فكيف ولا حقيقة له؟ بل ما يدعونه من المجردات والمفارقات غير النفس الناطقة كالعقول والنفوس إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان. بل وأكثر من ذلك فقد تناول الفلاسفة بعض الألفاظ، فجعلوا النفس الكلية هو اللوح، والقلم هو العقل الفعال. وربما قالوا عن الكوكب والشمس والقمر التي رآها إبراهيم أنها النفس والعقل الفعال والعقل الأول[3].

ويذكر ابن تيمية أن معنى الصلاة عند الفلاسفة هو العلم بالوجود المطلق الذي هو كمال النفس. ويطلب من الصلاة الظاهرة سياسة البدن ورياضته، وإنما قالوا أن يسأل القمر ويستعيذه فإنه يدبر هذا العالم بواسطة العقل الفعال فهو عندهم الرب الذي يسأل ويستعاذ به ومنه فاضت العلوم على الأنبياء وغيرهم. بل إن الدعاء عندهم هو تصرف النفس في هيولى العالم، فيحصل لها بما تهتم به من تجردها عن البدن نوع تجريد حتى تتصرف في هيولى العالم، وغاية الأنفس عندهم أن تكون متصلة بالعقل

---

(١) المصدر السابق: ص ٢١٩.

(٢) سورة التكوير: آيات ١٩ ـ ٢٥.

(٣) ابن تيمية: الرد على المنطقين ص ٢٧٨ ـ ٢٨١.

الفعال الذي هو ربها عندهم، لا تصعد إلى الله[1].

ويبطل ابن تيمية قول الفلاسفة بأن العقل الفعال دائم الفيض حيث يفيض عنه كل ما في العالم من الصور النفسانية والجسمانية والعلوم والإرادات، وفيضه يتوقف على حصول الاستعدادات والقوابل التي تحصل بحركات الأفلاك التي فوق القمر وهي حركات ليست منه بل من غيره. وهذا العقل عندهم هو رب البشر، وقد يسمونه جبريل الذي جعلوه ما قام بنفس النبي من الصورة الخيالية. ولا يمكن تمثيل ذلك الفيض بما يفيض عن واجب الوجود فإن رب العالمين لا شريك له في الفيض ولا يتوقف شيء من فيضه على فعل من غيره، بل وهو رب القابل والمقبول والمستعد والمستعد له، ومنه الإعداد ومنه الإمداد[2].

وعندما يناقش ابن تيمية مسألة خلود النفس فإنه لا يخرج عن المخطط الإسلامي، وينتقد من يعتبر النفس الناطقة عقلاً بعد مفارقتها للبدن. وأصل قولهم في ذلك أن ما يدبر المادة ويجمعها يعتبر نفساً، ومثال ذلك النفس قبل الموت. أما ما يفارق المادة بالكلية ولا يتعلق بها تعلق تدبير ولا غيره، فإنه يعتبر عقلاً. وهنا يؤكد ابن تيمية دون ريب أن النفس الناطقة قائمة بنفسها باقية بعد الموت، منعمة أو معذبة، كما دل على ذلك نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، ثم تعاد إلى الأبدان. وأما قول أهل الكلام بأن النفس عرض من أعراض البدن أو جزء من أجزائه، فهو بدعة ولم يقبل ذلك أحد من سلف الأمة[3].

بل إن أكثر أهل الحديث ـ على رغم جعلهم النوع غير حادث ـ يجعلونه

---

(1) المصدر السابق: ص ٤٦١ ـ ٤٦٢.

(2) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ١ ص ٢٤٣.

(3) ابن تيمية: الرد على المنطقين ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

قديماً، ويفرقون بين الحدوث: حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه، فإن من الأعيان الحادثة ما لا يفنى بعد حدوثه، كأرواح الآدميين فإنها مبدعة، كانت بعد أن لم تكن، ومع هذا فهي باقية دائمة[1].

وهنا نناقش مسألة المعاد وعودة النفوس إلى الأجساد وحشرها، فيذكر ابن تيمية أن للفلاسفة في معاد النفوس ثلاثة أقوال تذكر عن الفارابي نفسه أنه كان يقول بها. منهم من يقر بمعاد الأنفس مطلقاً، ومنهم من يقول: إنما تعاد النفوس العالمة دون الجاهلة، لبقاء العالمة بالعلم، أي أن النفس تبقى ببقاء معلومها، والجاهلة ليس لها معلوم باق تفسد، وهو قول طائفة من أعيانهم ولهم فيه مصنفات. ومنهم من ينكر معاد الأنفس، كما ينكر معاد الأبدان وهو قول طوائف منهم، وكثير منهم يقول بالتناسخ[2].

ومذهب ابن سينا في معاد الأبدان أنها مسألة لا تتأول ولا تدل على شيء ثابت في نفس الأمر ولا يستفاد منها علم، بل المراد منها خطاب الجمهور وربما يخيل إليهم ما يعتقدونه في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر لينتفعوا بذلك الاعتقاد، فإن غايته أن الأنبياء كذبوا لمصلحة الجمهور، والفلاسفة عامة يعظمون شرائع الأنبياء العملية، وأما العلمية فعندهم العلم في ذلك بما يقوله الفلاسفة، ولا يستفاد من الأنبياء أي علم بذلك. ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب هؤلاء الملاحدة، ومن هنا يتبين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة[3].

بل ويعدد ابن تيمية هؤلاء الذين خرجوا على الكتاب والسنة في هذه المسألة الخطيرة، فيذهب إلى أن هذا قول المتفلسفة والباطنية ـ كالملاحدة

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ٢ ص ٨٠ ـ ٨١.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقين ص ٤٥٨.

(٣) ابن تيمية: المصدر السابق ص ٢٨١ ـ موافقة صحيح جـ١ ص ٣، ١١٩ ـ ١٢٠.

والإسماعيلية - وأصحاب رسائل إخوان الصفاء والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد، وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة كابن عربي وابن سبعين، وابن طفيل صاحب رسالة «حي بن يقظان» وخلق كثير غير هؤلاء[1].

وهنا يناشد ابن تيمية الفلاسفة مؤكداً لهم أن الفلسفة الصحيحة المبنية على المعقولات المحضة توجب عليهم تصديق الرسل فيما أخبرت به، وتبين أنهم علموا ذلك بطريق يعجزون عنها، وأنهم أعلم بالأمور الإلهية والمعاد وما يسعد النفس ويشقيها منهم وتدلهم على أن من اتبع الرسل كان سعيداً في الآخرة على العكس ممن كذبهم[2].

بل ويؤكد لهم على أساس من العقل والنقل أن الله سبحانه لما أخبر بالمعاد والعلم به تابع للعلم بإمكانه، فإن الممتنع لا يجوز أن يكون بين سبحانه إمكانه أتم بيان، ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني. فالله سبحانه وتعالى لم يكتف بهذا الطريق في إمكان المعاد، بل أوضح أن العلم بكون الشيء «ممكناً في الخارج يكون العلم بوجوده، أو بوجود ما ذلك الشيء أولى بالوجود منه، بمعنى أن وجود الشيء دليل على أن ما دونه أولى بالإمكان منه، ثم إنه إذا بين كون الشيء ممكناً فلا بد من بيان قدرة الرب عليه، حيث لا يكفي مجرد العلم بإمكان وقوعه، وقد أوضح ابن تيمية ذلك بأدلة قرآنية مثل قوله تعالى: ﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس﴾[3]، وقوله: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾[4]،

(1) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ ١ ص ٤.
(2) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ١ ص ٢٥٨.
(3) سورة غافر: آية ٥٧.
(4) سورة الروم: آية ٢٧.

وقوله : ﴿ **ألم يك نطفة من مني يمنى، ثم كان علقة فخلق فسوى، فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى، أليس ذلك بقادر على أن يحي الموتى** ﴾[1]، وقوله : ﴿ **أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحي الموتى بل إنه على كل شيء قدير** ﴾[2]. وأمثال ذلك مما يدل على أن إعادة الخلق أولى بالإمكان من ابتدائه، وخلق الصغير أولى بالإمكان من خلق العظيم. فأما ما يعلم أنه ممكن إذا عرض على العقل ولم يعلم امتناعه، فإمكانه ذهني بمعنى عدم العلم بامتناعه، وليس إمكانه خارجياً[3].

ويتفرد ابن تيمية من دون الفلاسفة والمتكلمين، بوجوب الاستدلال بمن أماتهم ثم أحياهم. فيذهب إلى أن كثيراً من العلماء قد ذكروا أن الناس كانوا قد تنازعوا في زمان أصحاب الكهف، هل يبعث الله الأرواح فقط، أو يبعث الأرواح والأجساد، فأعثر الله هؤلاء على أهل الكهف، وعلموا أنهم بقوا نياماً لا يأكلون ولا يشربون ثلاثمائة سنة شمسية وهي ثلاثمائة وتسع هلالية فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان.

فهذه إحدى الطرق التي بين الله بها إمكان المعاد، وتارة أخرى يستدل بالنشأة الأولى كما سبق ذكره، وتارة ثالثة يستدل بخلق الأكوان، وتارة رابعة يستدل بخلق النبات كقوله تعالى: ﴿ **والله الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً، فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور** ﴾[4].

ونختم موقف ابن تيمية من هذه المسألة الفلسفية الدينية الهامة بهذه

---

(١) سورة القيامة: آيات ٣٧ ـ ٤٠.

(٢) سورة الأحقاف: آية ٣٣.

(٣) ابن تيمية: مجموعة الفتاوي جـ١ ص ٣٧٥ ط القاهرة ١٣٢٦ هـ، منهاج السنة جـ١ ص ٢٦١ ـ ٣٦٢.

(٤) سورة فاطر: آية ٩.

المقارنة الطريفة التي عقدها بين المتكلمين والفلاسفة والتي يلخص فيها الأمور التي يخالف فيها المتكلمون الفلاسفة. فيذهب إلى أن متكلمي الإسلام لم يسلكوا طريق الفلاسفة فهم متفقون على أن النبي يعلمه الله بما لا يعلم به غيره بمشيئة الرب وقدرته. وأنه يرسل ملكاً إلى النبي، وهو يعلم الملك، ويعلم ما يقول وما يقوله للنبي وليس في المتكلمين من يقول أن الله لا يعلم الجزئيات، ولا أنه ليس بقادر مختار، ولا أن الأفلاك قديمة أزلية، ولا من ينكر معاد الأبدان، ولا من يقول أن ملائكة الله مجرد ما يتخيل في النفوس كما يتخيل للنائم. ولا من يقول أن ما يعلمه الأنبياء من الغيب إنما يفيض على نفوسهم من النفس الفلكية ولا يجعل أحدهم اللوح المحفوظ هو النفس الكلية. ولا أن العقل الأول أبدع كل ما سواه من الممكنات أو سموه بالقلم[1]. وبهذا كله أعطى لنا ابن تيمية تلخيصاً يدل على تفهمه العميق وإدراكه الدقيق للمسائل الفلسفية والمشكلات العقائدية التي خالف فيها الفلاسفة المتكلمين، والتي لم يأخذوها من الكتاب والسنة، بل اعتمدوا في ذلك فقط على العقل الذي لا يستطيع أن يعطينا الطريق الحق والمعرفة اليقينية لمسائل تتعلق بالإيمان فقط.

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقين ص ٥١٢ ـ ٥١٣.

الفصل الرابع

مشكلة الألوهية ومسألة علم الله للكليات والجزئيات او مسألة الصلة بين الله والعالم

مقدمة

هذه ثالثة المشاكل في نظريتي الوجود والمعرفة نعالجها في ميدان الفلسفة الإسلامية. ولا ريب أنها أهم المشاكل جميعاً، بل هي النتيجة الحتمية الصادقة لمشكلتي العالم والنفس. فإن كل قضية فلسفية لا بد أن تنبع أساساً وضرورة من فكرة الألوهية التي هي الغاية القصوى وسدرة المنتهى لكل تفكير فلسفي مهماً كان نوعه. ولا يمكن لنا المقارنة بين الفلسفات المختلفة إلا على أساس مشكلة الألوهية وما يتعلق بها من مسائل هامة، كمسألة علم الله للكليات والجزئيات التي تعتبر مصدر الخلاف بين فلاسفة الإسلام المشائين وبين المتكلمين والإشراقيين. بل هي المسألة التي كفر بسببها الغزالي ومن تابعه، المشائين ومن تابعهم ونهج على منوالهم.

وإذا حاولنا تأريخ نشأة هذه المشكلة الميتافيزيقية، فعلينا أن نقرر منذ البداية أن «فكرة الله» ووجوده لا بد أن تكون راسخة في الأذهان أولاً وقبل كل شيء. فلسنا هنا نعالج فكرة الله على أنها ضرورية أو غير ضرورية، أو على أنها حقيقة مشكوك فيها. فليس هناك واحد من فلاسفة الإسلام ينكر وجود الله، وإنما الخلاف بينهم يتعلق بتصور كل منهم للذات الإلٓهية وصفاتها، والصلة بين الله والعالم، وكيفية الوصول إليه، هل نصل إليه، بالعقل فقط أم بالنقل فقط أم بالمزج بينهما؟

ولهذا لا نستطيع معالجة هذه المشكلة من وجهة نظر فلاسفة اليونان

الطبيعيين، لسبب بسيط وواضح وهو أنهم لم يستطيعوا أن يدركوا فكرة «الله» كقوة محضة قائمة بذاتها لها وجودها الخاص بها كما هو الشأن عند الفلاسفة الإلّهيين. أو على نحو أصح وأدق أنهم لم يؤمنوا بأن هناك ثنائية في الوجود بين عالمي المادة والروح، أو بين العالمين: المحسوس والمعقول. بل كل ما فعلوه هو أنهم قد اعتبروا العناصر الطبيعية الأولى هي نفسها الآلهة. وهنا يصبح الإلّه جزءاً من العالم المادي المحسوس، ليس له قيمة إلا على أساس أنه مبدأ أول وعلة أولى لجميع الموجودات ولكنه لا يختلف في طبيعته عن الموجودات.

إذن بداية الطريق هي فلسفة أفلاطون المسمى بالحكيم الإلّهي، وإن كنا نلمح في موقفه شيئاً من القلق والاضطراب في تحديد نوع هذا الإلّه. فهل هو الخير بالذات الجالس على قمة عالم المثل، وهو شمس العالم المعقول في مقابل شمس العالم المحسوس، أم الصانع الذي يصنع كل ما في العالم المحسوس على غرار المثل، أم هو المثل ذاتها؟ على كل حال لا نستطيع بدقة أن نحدد واحداً من هذا كله. ولكن ـ مما لا شك فيه ـ أن أفلاطون هو أول من وجه الأنظار في ميدان الفلسفة، إلى وجود عالم آخر يتسم بالثبات والخلود والبساطة والمعقولية، غير عالمنا هذا الحسي المادي المركب. بل أكثر من ذلك أنه أخضع العالم المحسوس للعالم المعقول، وهي فكرة قريبة الشبه من عقيدة أصحاب الديانات السماوية. ولذلك عرف أفلاطون في العالم الإسلامي باسم «أفلاطون الإلّهي» كما عرف أرسطو وغير هؤلاء من الفلاسفة الذين بحثوا مشكلة الألوهية.

ولما كان اليونانيون ينظرون إلى العالم على أنه منظم وكامل، وليس في الإمكان أبدع مما كان، فقد توجهت أنظارهم إلى البحث عن علة هذا النظام والكمال والجمال في هذا العالم التي لا يستطيعها بذاته ومن ذاته. وهنا ينشأ الخلاف في تصور تلك العلة أساس الوجود والنظام بين أصحاب

المذهب المادي وأصحاب المذهب الروحي.

وهنا يطلع علينا أفلاطون الممثل الأول للفلسفة الروحية بدليلين على وجود الله: أحدهما دليل الحركة حيث يقرر أن الحركات سبع أهمها الحركة الدائرية المنظمة وهي حركة العالم التي لا يستطيعها بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الله، أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمه الحركات الست الأخرى الطبيعية. والدليل الآخر هو النظام حيث يعتبر العالم آية فنية غاية في الجمال، ولا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد. وكذلك يأتي دور المثل كعلل لما في العالم المحسوس. فمثال الجمال هو علة الجمال المتفرق في الأشياء وهو المقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق، والغاية القصوى للعقل في جدله. ثم مثال الخير الذي يقوم في أقصى حدود العالم المعقول، ولا ندركه إلا بصعوبة، وهو علة كل ما هو جميل وخير وهو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم، ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو المبدأ للعلم والحق، يفوقها جمالاً مهماً يكن لها من جمال، وهو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف. وتستمد المعقولات من الخير معقوليتها ووجودها وماهيتها. ويصف أفلاطون الله على أنه روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل كامل، وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير. وهو كله في حاضر مستمر، بمعنى أنه لا يخضع لمقولة الزمان. وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات أيضاً. فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها، وإنكاره جملة وأفراداً جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء، لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة، فهو إخلال بالنظام الاجتماعي. أفلاطون يشير هنا إلى موقف الطبيعيين الذين يزعمون أن العالم وجزئياته، بما فيها النفوس الجزئية نتاج حركة العناصر المادية غير العاقلة، وكذلك

موقف السوفطائيين حين يزعمون أن المبادىء الخلقية وضعية، وأن ليس هناك خير وشر بالذات فهما نسبيان[1].

ولكننا نتساءل مع المرحوم الأستاذ يوسف كرم: ما الله عند أفلاطون؟ فقد قيل من ناحية: إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية تجيز القول بأن ليس الصانع شخصاً قائماً بذاته، ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعلية في المادة. والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في «القوانين» وهي ليست قصة. وقيل من ناحية أخرى: أن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي المثل ومثال الخير ومثل الجمال والصانع والنموذج الحي بالذات والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الإنسانية وآلهة الكواكب وآلهة الأولب والجن، فأين الله بين هؤلاء؟ والجواب على ذلك مأخوذ من كلام أفلاطون نفسه، حيث نرى فيه اشتراك لفظ الله والإلهي، فهو يجعل «مبدأ التدبير» متمايزاً من المادة كل التمايز، فحيثما وجد التدبير والنظام وجد العقل، ووجدت الألوهية أي الروحية، ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود، فالنفس الكلية (أي نفس العالم) وآلهة الكواكب مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط. أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة، كل في قمة نوع أو مقولة: الصانع هو الفاعل الأول، والخير هو غاية الفعل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج هو أول المثل وحاويها جميعاً. وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض: الصانع خير، ومثال الخير مصدر المثل، والنموذج محلها، وكلهم جميل، وكلهم أجمل الموجودات. فالله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة، وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذي، وهو

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم ص ٨١ - ٨٣.

Emile Brehier, Histoire de la philo. Tome I pp. 133 - 141.

الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب (ومثل هذا الاتجاه سوف نراه عند تلميذه أرسطو) كلها صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات، وكان همه موجهاً لوضع المذهب الروحي ضد الطبيعيين والسوفسطائيين. ولم يكن لمسألة التوحيد في أيامه مثلما صار لها من الأهمية[1].

ثم يأتي دور أرسطو، وهو دور كان له أكبر الأثر في ميدان الفلسفة البحتة أكثر من أثر أفلاطون الذي عرف في ميدان التصوف والحياة الروحية ولذلك نرى كثيراً من المفكرين يشيرون إلى أرسطو على أنه صاحب المقام الأول والتأثير الفعال ـ سواء بالسلب أو الإيجاب ـ في ميدان الفلسفة المشائية وهذه شهادة ابن تيمية على ذلك حيث يشير إلى موقف أرسطو من المحرك الأول وصلته بالعالم ويحلله تحليلاً رائعاً، لم يخرج فيه على ما عرف عن أرسطو، بل ويشير إلى موقف الإسلاميين منه. فيذهب إلى أن أرسطو وأتباعه قد ذكروا أن الأول يحرك الفلك حركة المعشوق لعاشقه، وأن الفلك يتحرك للتشبه به، وأنه بذلك علة العلل وبه قوام الفلك، إذا كان قوام الفلك بحركته وقوام حركته بإرادته وشوقه، وقيام إرادته وشوقه بوجود المحبوب السابق المراد الذي تحرك للتشبه به، فهذا الكلام مع ما فيه من الكلام الباطل، غايته إثبات العلة الغائية لحركة الفلك، ليس فيه بيان العلة الفاعلية لحركته. وكل ما قالوه هو المحدث لتصوراته وحركاته من غير احتياج إلى واجب الوجود وإلى العلة الأولى في كونه فاعلاً لذلك، كما أن المحب العاشق لا يحتاج إلى المحبوب المعشوق من جهة كونه فاعلاً للحركة إليه بل من جهة كونه هو المراد المطلوب بالحركة، وهذا قول باستغناء الحركات المحدثة والمتحركات عن رب العالمين، وأنه لا يفعل شيئاً من هذه الحوادث ولا هو ربها[2].

(١) المصدران السابقان: ص ٨٧ ـ ٨٨، pp. 136 - 141 .

(٢) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ـ ١ ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

وهنا يصف ابن تيمية أرسطو بأنه المعلم الأول لطائفة الدهرية التي تخرج جميع الحوادث عن خلق الله وقدرته، وإثبات شركاء كثيرين له في الملك، بل يستلزم تعطيل الصانع بالكلية. فأرسطو وأتباعه يستدلون على الأول بحركة الفلك الاختيارية الشوقية. وقد وافقه متاخروهم كالفارابي وابن سينا وأمثالهما ـ فسبب الحوادث في العالم عندهم، هي حركات الأفلاك وهي حركات تابعة لتصور كلي وإرادة كلية هو التشبه بالأول، ولهذا قالوا: الفلسفة هي التشبه بالأول بحسب الإمكان[1].

فما هي خصائص وأوصاف هذا المحرك الأول أو العلة الأولى أو الله في نظر أرسطو؟ إن حقيقة الله عند أرسطو هي من أهم الأسباب في كل ما دار من أبحاث كلامية وفلسفية في الإسلام حول الله وصفاته وصلته بخلقه: فها هي الخصائص كما صورها المعلم الأول:

١ ـ إنه ثابت لا متحرك حتى لا يتسلسل الأمر أو يدور، وكذلك فإن كل متحرك ناقص فيتحرك إلى أكمل من حالته، والله عين الكمال، وليست هناك مرتبة أعلى من مرتبته حتى يتحرك إليها.

٢ ـ وهو فعل محض، أي ليس فيه شيء بالقوة من جهة الهيولي والإمكان، حتى لا يحتاج إلى محرك آخر يخرجه من القوة إلى الفعل ويشتق من هذه الصفة أنه أزلي أبدي من حيث إنه علة للحركة الأزلية الأبدية، ولا يجوز عليه التغير من حال القوة إلى حال الفعل.

٣ ـ وهو صورة محضة، ولذلك فهو واحد عدداً ولا شريك له إذ لو كان متعدداً لداخله الإمكان، فالأشياء الكثيرة في العدد ذات الهيولي، وهو بسيط لا أجزاء له، فالتركيب يقتضي الإمكان من ناحية، والتناهي من ناحية أخرى، ولذلك لم يكن جسماً.

(١) المصدر السابق: ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

٤ ـ وهو عقل محض. يعقل ذاته فيكون عاقلاً، وفي الوقت نفسه معقولاً، من غير أن يؤدي ذلك إلى التكثر في ذاته. وهو لا يعقل غيره لأن ذلك يؤدي إلى النصب والكلال، حتى لا يصير منفعلاً عنها ولها تأثير فيه. فالعقل الإلٓهي إذن يعقل ذاته ولا يعقل غيره البتة. فهو حي لأن حياته تعود إلى تعقله لذاته. فإن فعل العقل حياة والله هو ذلك الفعل، وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية، وفعل العقل هو أفضل فعل وأكثر لذة، فهو أفضل سعيد وأجل مبتهج.

٥ ـ وهو خير محض. فالمحرك الأول موجود بالضرورة فوجوده خير.

٦ ـ وهو عاشق ومعشوق، يعشق ذاته وهي معشوقة له، وهو كذلك معشوق للعالم يتجه إليه كعلة وغاية.

هكذا صور أرسطو الله بأجمل صورة، وتسامى به عن العلم بالعالم والعناية به. وجعل أعناق الكائنات تكاد تنقطع من شدة التطلع إليه وهو متعال في كبريائه مشغول بعظمته عن الالتفات إلى عشاقه. فهو تمثال جميل أو صورة فنية رائعة أو شيء جذاب مستكمل لكل صفات الكمال. وكل ما يربطه بهذا العالم هو رباط العشق والمحبة من العالم له واتجاهه نحوه لا رباط الخلق والتدبير والعناية[1]. هذا الموقف الأرسطي سوف يلقي نقداً مريراً من المتكلمين وبخاصة إمام الحرمين والغزالي وابن تيمية ومن تابعهم في موقفهم من الفلسفة المشائية في العالم الإسلامي وبخاصة ابن سينا.

ثم نصل إلى موقف فلسفي قد أثر بدوره في العالم الإسلامي، ألا وهو «الأفلاطونية المحدثة» التي انصبت عنايتها على الجانب الإلٓهي، وهو جانب إشراقي له صبغة دينية شرقية محببة إلى نفوس الإسلاميين من أصحاب الفلسفة المشائية. وسوف يجرد أفلوطين الله أو الواحد من جميع الصفات

---

(١) جمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ٦٩ ـ ٧٢.

والخصائص التي أطلقها أرسطو على المحرك الأول. فالله عند أفلوطين هو الموجود الأول وهو الطبيعة العليا، وهو واحد من كل وجه: واحد في الواقع، وفي التصور الذهني. والكثرة لا توجد فيه بأي اعتبار، كما أن التركيب لا يتطرق إليه مطلقاً. ولهذا يوصف بأنه بسيط كل البساطة، كما هو واحد في الذات وحدة مطلقة. فلا يقال عنه أنه عقل أو معقول، فالعقل أمر إضافي يستلزم معقولاً معه من جانب الذهن، كما يستلزم أن يوجد في دائرته تكثراً، كما أن وصفه بأنه معقول يقتضي التكثر فيه للسبب عينه. فهو فوق الوجود والفكر، أي وراء ما يتخذ موضوعاً للفكر من الوجود كما أنه هو نفسه ليس فكراً، فليس معقولاً لنفسه ولا هو عينه عقل. ولا يوصف بأنه جوهر أو عرض (وسوف يؤثر هذا الموقف في المسلمين جميعاً والإسلاميين) والصفة الوحيدة التي يطلقها أفلوطين على الله الواحد أنه خير بمعنى أن الخير هو عين ذاته، لا بمعنى أن الخيرية وصف قائم به، فذاته وخيريته شيء واحد. وقد صدر العقل عنه بالطبع لا بالإرادة، لأن الإرادة توجب كثرة فيه، كما أن هذا الصدور ليس في زمان ولا مكان[1].

فأفلوطين يتصور الموجود الأول كما نتصور النقطة الرياضية، فكيف تأتي إلى الوجود الكثرة دون أن يتكثر الواحد في ذاته؟ إن الواحد غير متحرك، إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه، فإن ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة، دون ميل، دون إرادة. وكل موجود يصل إلى كماله يلد. فالموجود الكامل دائماً يلد موضوعاً سرمدياً، يلد موجوداً أدنى منه، ولكنه الأعظم بعده وهو العقل الكلي. فكل موجود ما دام في الوجود يحدث بالضرورة حوله، من ذات ماهيته، شيئاً يتجه إلى خارج ويتعلق بقدرته الراهنة، وهو بمثابة صورة الموجود الحادث منه، وهو يتولد منه كما يتولد من الشمس الضوء

(١) د. محمد البهي: الجانب الإلٓهي ص ١٥١ ـ ١٦٧.

الساطع المحيط بها وهي ساكنة دائماً. واتصال النفس بالواحد في مذهب أفلوطين، لا يتم بحدس عقلي، من حيث إن المعين هو الذي يمكن أن يكون موضوع إدراك، والواحد غير معين. فالاتصال بالواحد ضرب من التماس لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذوقونه، وهم قليل، وهو نادر عندهم، أي أنه طريق يعبر عن تصوف أفلوطين السامي[1].

فالله عند أفلوطين، ليس له صورة ولا حلية، لا كصور الأشياء العالية ولا الأشياء السافلة. كما أنه ليس له قوة مثل قواها، وهو فوقها جميعاً، وذلك لأنه أبدعها بتوسط العقل، والمبدع الحق ليس شيئاً من الأشياء، بل هو جميع الأشياء، لأن الأشياء منه، وهو علة كونها، وعلة شوقها، وليس منه شيء مما أبدعه ولا يشبه شيئاً منه والله ليس بمتناه، لا كأنه جسد بسيط، بل تقاس عظمته وقدرته، لا بالكمية ولا بالمقدار، والله قديم دائم على حاله لا يتغير، ولا للمعشوق الأول - أي الله - عشاق كثيرون، وقد يفيض عليهم كلهم من نوره من غير أن ينقص منه شيء لأنه ثابت قائم بذاته لا يتحرك. وقد اشتاقت إليه الموجودات لأنه كساها «حلية الوجود» من وجوده هو - والجواهر العالية العقلية إنما فاضت عنه، وقد تفاضلت مراتبها لاختلاف قبولها من النور الأول، فمنها ما هو أول في المرتبة، ومنها ما هو ثان، ومنها ما هو ثالث[2].

هذه صورة الله كما رسمها فلاسفة اليونان، وقد انتقلت هذه الصورة إلى العالم الإسلامي بما فيها من عناصر تكاد تقترب من صورة الله عند أصحاب الديانات السماوية، ولذلك حاول كثير من فلاسفة الإسلام التوفيق بين الفلسفة والدين، وبين العقل والإيمان. وكان ذلك على أساس أن الفلسفة هي علم الحق بالعقل، وكذلك الدين هو علم الحق بالوحي، وكل

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٠ - ٢٩١.

(٢) د. النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ١٨٦ - ١٨٧.

ما جاء به الوحي موافقاً للعقل، فإن الحقائق التي تأتي بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين. وكان الممثل الأول لهذا الاتجاه في العالم الإسلامي هو

أولاً ـ الكندي:

الذي تتسم فلسفته بالطابع الديني الذي يظهر بوضوح في فلسفة المتكلمين وبخاصة المعتزلة. ويبدو أنه اتبع إلى حد ما ـ طريقة التخير والتوفيق التي ابتدعتها الأفلاطونية المحدثة. فهو أول مسلم متكلم يجعل حقائق الوحي والإيمان في ذات الله وصفاته وأفعاله في المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية، وهو أيضاً يعمد إلى العقل ويلجأ إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية. وأدلة الكندي على وجود الله مأخوذة من الفلسفة والدين معاً، فهو يستعين بالفلاسفة اليونانيين كما يستعين بالمتكلمين المسلمين فيعطينا أدلة كثيرة على وجود الله، من هذه الأدلة ما يلي:

١ ـ الدليل الكوزمولوجي أو الدليل الكوني: وهذا الدليل يشترك فيه الكندي مع متكلمي الإسلام، حيث ينتقل فيه من إثبات حدوث العالم وأن له أول وبداية في الزمان لأنه متناه من كل وجه ـ إلى إثبات ضرورة أن يكون له محدث، وذلك طبقاً لمبدأ العلية العامة وخصوصاً لمبدأ العلة الكافية من جهة، وطبقاً لمبدأ التضايف المنطقي من جهة أخرى، ودليل ذلك قول الكندي نفسه بأن الجرم محدث اضطراراً، والمحدث محدث المحدث، إذ المحدث والمحدث من المضاف، فللكل محدث اضطراراً عن ليس[١]. وكذلك قوله بأنه ليس ممكناً أن يكون الشيء علة كون ذاته، أي وجود ذاته الحادث. والكندي ـ بطبيعة الحال ـ يقصد بذلك أشياء هذا العالم المادي. وبهذا الدليل يحاول إبطال رأي من قد يرى أن يكون الشيء علة لذاته، وهذا غير ممكن عقلاً، كما أن العقيدة تفرض على الكندي أن يجعل الله هو علة العالم، ولا يمكن بالنسبة لله أن يكون هناك محل للبحث في هل هو علة

---

(١) الكندي: رسائل فلسفية جـ ١ ص ٧٦، ٣٠٧.

لذاته، لأن الله عنده ليس هو العالم ولا كالعالم بل هو علة العالم، فالله هو العلة الحقيقية أو الواحد الحق الذي لا علة له، وهو الأزلي الذي لم يسبق وجوده عدم وجوده[1].

٢ ـ والدليل الآخر يقوم على أساس وحدة الموجودات وتكثرها: وهذا الدليل يمكن أن نجد له مثيلاً عند أفلوطين الذي اعتبر الواحد أو الله هو العلة الأولى والسبب الحقيقي للوحدة والنظام الموجودين في العالم المادي المتكثر. وهو دليل يستند إلى ما نشاهده من أن هذا العالم ـ سواء منه السماوي والأرضي ـ مركب، وأنه يعتريه الوحدة والكثرة والتركيب. ولما كانت هذه كلها عارضة في العالم وليست له من ذاته. فلا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة، ولا وحدة بلا كثرة في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس، ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة في الكثرة والوحدة، فإذن كان فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول علة وجود كل محسوس، والواحد الحق لم يفد الوحدة من مفيد، بل هو بذاته واحد، وهو نفس كلام أفلوطين. فالواحد الحق هو مبدع جميع الموجودات إذ لا وجود للموجودات إلا بما فيها من الوحدة. فالوحدة قوام الكل، لو فارقت الوحدة بادت ودثرت مع الفراق معاً بلا زمان، فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر[2].

٣ ـ والدليل الثالث ينفرد به على من سواه من فلاسفة اليونان ـ وهو دليل منتشر بين فلاسفة الإسلام جميعاً متكلمين وإشراقيين ومشائين ـ وهي محاولتهم جميعاً إقامة مقارنة بين النفس الإنسانية وبين الله. وقد أقامه الكندي على أساس النظر في الإنسان: فكما أن آثار التدبير في البدن

(١) المصدر السابق: ص ٧٧ ـ ٧٨، ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٢) المصدر السابق: ص ١٦٠ ـ ١٦١.

الإنساني تدل على وجود مدبر فيه غير مرييء، فكذلك تدل آثر التدبير في العالم في جملته على وجود مدبر له لا يرى. وهكذا يفهم الكندي فكرة القدماء، في أن الإنسان عالم أصغر على وجه من وجوهها[1]. وفي هذا يقول الكندي إن السؤال عن الباري عز وجل - في هذا العالم وعن العالم العقلي - وإن كان في هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده، هو كالنفس في البدن لا يقوم شيء من تدبيره إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يعلم إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبير النفس فيه، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه، فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه[2].

٤ - والدليل الرابع: هو دليل نجده في كل فلسفة تؤمن بفكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهدة في العالم. وهو دليل يؤكد بأن في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه البعض، وتسخير بعضه البعض، واتقان هيئته على الأمر الأصلح في كل كائن، وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير - ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم - لأن هذه جميعاً من المضاف[3] وهكذا يحاول الكندي بيان قدرة الله في إحكام صنعه لكل شيء في السموات والأرض من جمادات وحيوانات وكائنات ناطقة وغير ذلك من مخلوقات كالأجرام الكبيرة والصغيرة، أي كل ما يعبر به بأنه «ليس في الإمكان أبدع مما كان».

أما عن الصفات الإلهية، فإننا نرى الكندي من النفاة، حيث يسبير

---

(١) المصدر السابق: ص ٧٩، ١٧٣.

(٢) الكندي الرسائل الفلسفية جـ ١ ص ١٧٤.

(٣) المصدر السابق: ص ٢١٥، ٢٣٠ - ٢٣١.

بالتنزيه المعروف عند المعتزلة إلى ذروته وغايته القصوى. والصفة الإيجابية الوحيدة التي أكدها الكندي لله هي صفة «الوحدة» التي له بالذات وحده. وهنا يقترب من أفلوطين الذي يطلق صفة وحيدة على الواحد وهو أنه خير بمعنى أن الخير هو عين ذاته. وينفي الكندي جميع الصفات الأخرى لأنها تقتضي التركيب والتكثر ـ كما فعل أفلوطين ـ ولم يشر إلى ذلك الدكتور أبو ريدة، فأول صفات الله عند فيلسوف العرب وعند الإسلام والمفكرين المسلمين هو أنه واحد بالعدد وبالذات، لأنه لو كان هناك أكثر من إلـه واحد فاعل مبدع، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما، وإذن يكون كل واحد منهم مركباً من شيء عام وشيء خاص. ولما كان المركب يحتاج إلى مركب ـ بحكم الضرورة العقلية ـ ويستحيل ذلك إلى ما لا نهاية، فلا بد من فاعل واحد أول غير متكثر لا يشبه خلقه، لأن الكثرة في كل الخلق، وليست فيه البتة، ولأنه مبدع وهم مبدعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم[٢].

ويذكر الدكتور أبو ريدة بحق، أن هذا دليل فلسفي طريف على الوحدانية وعلى أساسه جرى كل من الفارابي وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام في إثباتهم أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً. ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطوَ ولا عند أفلاطون. لأن أرسطو معدد فيما يتعلق بالمحرك الأول. وأفلاطون لا نلاحظ عنده إلهاً واحداً، فإن نظريته في المثل وفي الكائنات الروحية وما لها من صفات وفعل تجعل التوحيد عنده مشوشاً، مهماً يكن من شيء فإن دليل الكندي جديد بالنسبة للأدلة التي يمكن أن تؤخذ من آيات التوحيد القرآنية، مثل دليل التمانع أو التغالب المشهور عند متكلمي الإسلام المستند إلى الآية **﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب**

(٢) المصدر السابق: ص ٣٠٧.

العرش عما يصفون﴾[1]. ولا يشبه دليل الكندي من حيث الروح إلا الدليل الذي يمكن أن يؤخذ فلسفياً من آية: **﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذن لذهب كل إلـه بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون﴾**[2]. وهكذا يحاول الدكتور أبو ريدة جعل الكندي مجدداً في فلسفته فيما يتعلق بمشكلة الألوهية[3].

والكندي ينزه ذات الله عن كل شبه بالمحدثات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة. فالواحد الحق لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبه ـ وإلا كان مركباً ـ وأنه فوق الإضافة إلى ما عداه، فوق الانقسام والكثرة، وأنه ليس كمية، ولا كيفية، ولا حركة ولا شيئاً من الأسماء الخمسة أي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، ويضاف إلى ذلك الكل والجزء والشخص والجمع، ولا هيولي ولا صورة ولا جسماً ولا عنصراً ولا جوهراً ولا نفساً ولا عقلاً ـ كما يقول أفلوطين ـ لأن هذه كلها تلحقها الكثرة بوجه ما فالله الواحد الحق له الوحدة بالذات وله وحده، لم يفد الوحدة من غيره بل هو الذي يفيدها لما عداه من الكائنات التي ليست لها الوحدة إلا بالعرض[4] ـ كما يقول أفلوطين أيضاً ـ ويؤكد قول الكندي بأن ليس وحدته شيئاً غير هويته[5].

وإلى جانب هذا كله يثبت الكندي لله صفات الفعل والتدبير والإرادة والحكمة والاتقان وبأنه المحرك الأول غير المتحرك والعلة الأولى التي لا علة لها، الفاعلة التي لا فاعل لها، والمتممة التي لا متمم لها. وهو الأول

---

(1) صورة الأنباء: آية ٢٢.

(2) صورة المؤمنون: آية ٩١.

(3) الكندي: الرسائل الفلسفية جـ ١ ص ٨٠.

(4) الكندي: الرسائل الفلسفية جـ ١ ص ١٥٣، ١٦٠ ـ ١٦١.

(5) المصدر السابق: ص ١٦١.

المبدع الممسك كل ما أبدع، الذي لا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عدم ودثر وهكذا يجمع بين الإيجاب والسلب في صفات الذات. فالإيجاب يتجلى في إثبات الوحدة وكل صفات الذات والفعل، والسلب يتجلى في نفي الكثرة بكل أنواعها وفي التنزيه لله عن كل اشتراك مع غيره في أي مفهوم من المفهومات النسبية الخاصة. ولا نستطيع تحديد موقفين هامين وهما موقف الكندي من علاقة الصفات التي يثبتها لله بالذات الإلّهية، فهل هي عين الذات كما ذهب إليه معظم المعتزلة ـ أم هي أحوال أو وجوه لها، أم هي زائدة على الذات قائمة بها كما هو رأي الأشاعرة بعد ذلك؟ فواضح مما تقدم أن الله واحد بالعدد والذات. لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه. ووصفه بصفات الكمال لا يؤدي إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته الموصوفة[1].

أما الموقف الذي لم يبينه الكندي فهو يتعلق بمسألة علم الله: هل يتعلق بالكليات أم بالجزئيات؟ ولا يمكن لنا تحديد هذا الموقف إلا على أساس تحديد طبيعة فلسفة الكندي ذاتها. فإن كان ينتمي إلى المتكلمين فهو بلا شك يقرر مثلهم أن الله محيط علمه بكل صغيرة وكبيرة ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة، وأنه أحصى كل شيء عدداً. وإذا كان ينتمي إلى الفلسفة المشائية فهنا علم الله يحيط بالكليات فقط دون الجزئيات، لأن الله لا يعقل إلا ذاته فقط دون ما حاجة إلى الخروج عن ذاته لتعقل غيره. على كل حال فالكندي لم يوضح لنا هذا.

ثانياً ـ الفارابي:

وإذا تركنا الكندي إلى من جاء بعده من الفلاسفة الشرقيين، نجد محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة التي بدأها تظهر بوضوح وثبات وثقة عند المعلم الثاني «الفارابي» الذي تعصب لها دون خشية أو وجل من تعصب

(١) المصدر السابق ص ٨٠.

العامة ورجال الدين. كان ذلك لما رسخ في ذهنه من أن الحقيقة واحدة، وإن كان يعبر عنها بطرق مختلفة. فحاول جهده التوفيق بين أرسطو وبين أفلاطون من ناحية، ثم بين الحقيقة التي جاءت عن التفسلف والحقيقة التي جاء بها الوحي النبوي.

ويتجلى موقف الفارابي من مشكلة الألوهية من خلال نظرته للفلسفة على أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، ومحاولة تحصيل العلم (بهذا المعنى) ليس إلا التشبه بالله بقدر المستطاع كما هو الأمر عند أفلاطون وأرسطو. فالفلسفة عنده هي العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون. والفارابي أيضاً يرمي المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذائعة مشهورة مأخوذة من آراء مشتركة من غير أن يمحصوها - ثم هو يرمي الفلاسفة الطبيعين بأنهم دائماً يقصرون همهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة ولا يحصلون صورة شاملة للموجودات كما سبق القول. أما الفارابي فقد حاول - خلافاً للأولين - وضع أساس صحيح للفكر، وخلافاً للآخرين أراد البحث عن العلة الأولى الوحيدة التي يصدر عنها كل ما هو موجود. وكان يرى أن صفاء النفس من أكدارها هو شرط كل نظر فلسفي وثمرته وكان يدعو إلى محبة الحقيقة، ولو خالفت مذهب أرسطو[1] وعندما يبرهن الفارابي على وجود الله يميز بين طريقين: الطريق الأول هو طريق الحكماء الطبيعيين الذين ينظرون في الطبيعة للوصول إلى صانعها أي الاستدلال على وجود الخالق بالصعود من آثاره، وهو ما يعرف باسم الدليل الكوزمولوجي أو الدليل الكوني. والفارابي لا يهتم بهذا الدليل ويعتبره قاصراً لا يعرفنا الخالق حق المعرفة بمعنى أن الباحث يختلط عليه الأمر فلا يعرف علة الخلق بتتبع المعلولات، (وهذا هو

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ١٥٧ - ١٥٨.
Dr. Madkour, la place d. al Faralbi.. pp. 58 - 72.

دليل المحرك الأول عند أرسطو ودليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين) حيث يضل الإنسان في معرفة تسلسل الأشياء بعضها عن البعض الآخر، وينتهي العقل إلى الإخفاق في هذا الصدد، وذلك لأنه يعجز عن الإحاطة بسائر الموجودات، ومن ثم فإننا لن نصل إلى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل[٢].

أما الطريق الآخر فهو طريق الحكماء الإلّهيين حيث نتأمل عالم الوجود المحض - أي الوجود في ذاته - وهنا نرى نزعة الفارابي المنطقية في مذهبه فيما بعد الطبيعة، ونرى فكرة الممكن والواجب تظهر بدلاً من فكرة الحادث والقديم. فكل موجود فهو واجب الوجود أو ممكن الوجود، ليس ثم سوى هذين الضربين من الوجود (وهنا تفرقة سبق فيها الفارابي ابن سينا - أي التفرقة بين واجب الوجود لذاته، وفيه تتحد الماهية والوجود، ولما كان كل ممكن لا بد أن تتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى أن العلل لا يمكن أن تتسلل إلى غير نهاية، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود لا علة لوجوده. وهو يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له، فلو كان ثم موجودان كل منهما واجب الوجود، لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه، وما به الاتفاق غير ما به التباين، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات، وإذن فالموجود الذي له غاية في الكمال يجب أن يكون واحداً[١] وهنا يتضح الجانب المنطقي العقلي عند الفارابي حيث يرى أن أفكار الوجود والوجوب والإمكان معان مركوزة في الذهن يدركها العقل دون واسطة معان أخرى.

ويرى الفارابي كما يرى ابن سينا - أن هذين الطريقين في إثبات وجود

---

(١) أبو ريان: الفلسفة الإسلامية ص ٣٧٥.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ١٦٢.

الله تتضمنهما الآية القرآنية: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾[1] هذا الشطر يعبر عن طريق الحكماء الطبيعيين، أما الطريق الذي يفضله المشاؤون فهو الشطر الثاني من الآية: ﴿**أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد**﴾ [2] ومعنى هذا الطريق الذي يدل عليه الشطر الثاني من الآية أنه لا برهان على الله، بل هو برهان جميع الأشياء وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعينه هو عين ذاته. فيجب أن تعرف ذات الله من مضمون فكرتنا عنه وهو يعرف باسم الدليل الأنطولوجي [3].

أما عن طبيعة الذات الإلّهية فإن الفارابي يعتبر الموجود الأول الواحد المتعين المتحقق الذي نسميه الله، لما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه ولما كان لا جنس له، فلا يمكن حده، كما ذهب إلى ذلك أفلوطين والكندي، غير أن الإنسان يثبت للباري أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال، وهو إذا وصف بصفات فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها، بل على معان أشرف وأعلى تخصه هو، وبعض الصفات تضاف للذات من حيث هي، وبعضها يطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم، ومن غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلّهية. على أن الصفات جميعاً يجب اعتبارها مجازية لا ندرك كنهها إلا بطريقة التمثيل القاصر أي بطريق المماثلة فقط، ويعني أن صفات العلم والقدرة والحياة التي نصف بها الله هي أعلى وأشرف من الصفات التي نضفيها على الإنسان. ويجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة لأنه أكمل موضوع للمعرفة، ولما كان شديد الضياء والإشراق، فنحن إذن أمام الموجود الأكمل فإننا أمام أقوى الأنوار، فنحن لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا، فالضعف الناشىء عن ملابستنا للمادة يقيد معارفنا ويعوقها. فالله له بذاته الكمال الأسمى، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ

(١، ٢) سورة فصلت: آية ٥٣.

(٣) د. أبو ريان: الفلسفة الإسلامية ص ٣٧٦.

الأزل، قائم بذاته، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال، عقل محض، وخير محض، ومعقـول محض، وعاقل محض، وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد، وله غاية الكمال والجمال والبهاء، وله أعظم السرور بذاته[1].

فالله لأنه ليس بمادة، عقل بالفعل يعقل ذاته، فالعقل والعاقل والمعقول شيء واحد هو الذات، وكذلك فيما يتصل بالعلم، ذاته علم وعالم ومعلوم. الله هذا، لأنه سبب وجود كل موجود، يلزم متى كان له هذا الوجود أن يصدر عنه ضرورة سائر الموجودات بطريق غير مباشر، وذلك كما هو معروف في نظرية العقول العشرة[2]. التي عرفناها في الفصلين الأول والثالث.

والله ليس في حاجة إلى ذات لكي يعلم، أي إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى لكي تعلمه بل هو يكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم، وليس علمه بذاته سوى جوهره فإنه يعلم ذاته. فالله يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته، فعلمه تعالى هو علة وجود الشيء الذي يعلمه، فالفيض عملية عقلية آلية وليس الوجود غاية للواحد أو كمالاً له، فهو ليس بحاجة إليه. ففعل الصدور فعل تلقائي نتيجة لخصوبة الواحد وسعة جوده[1].

ثالثاً ـ ابن سينا:

وأخيراً، يأتي دور شيخ المشائين، فقد شعر ابن سينا ـ كغيره من فلاسفة الإسلام جميعاً ـ بالحاجة إلى التوفيق بين عقائد القرآن، وبين ما عرف من فلسفة الإغريق كما وصلت إليه وبذل في هذه السبيل ما وسعه من جهد. وما

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ١٦٢ ـ ١٦٣، الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١ ـ ٢١.

(٢) د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٣) د. أبو ريان: الفلسفة الاسلامية ص ٣٧٧.

كان له ألا يعني بهذه الناحية إذا حرص على أن يبقى مسلماً فيما بينه وبين نفسه، أو فيما بينه وبين سائر المسلمين ـ ما دام الإله كما يراه المعلم الأول يتعارض ـ في مفهومه وصفاته وفعله ـ مع فكرة الإله كما جاء بها القرآن. فالله في رأي الإسلام هو الخالق لكل شيء، والذي لا يتم شيء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه والذي يعلم كل شيء مهما صغر ودق، والذي أخرج العالم من العدم إلى الوجود. وخلق كل شيء بلا واسطة من أحد خلقه، والذي له المثل الأعلى من الصفات التي ينطق بها القرآن في كثير من آياته ويكفي دليلاً على ذلك هذه الآية: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾[1] هو الإله وهذه صفاته وتلك أفعاله، لا يمكن أن يتفق مع إله أرسطو (المحرك الأول)، ولا مع فكرة الواحد عند أفلوطين.

من أجل ذلك نرى ابن سينا مضطراً للعدول عن طريق أرسطو لإثبات وجود الله، ما دام لا يؤدي إلى إثبات أنه العلة الفاعلة للعالم، إلى طريق آخر يستطيع أن يوفق به بين تصور أرسطو للإله، وبين فكرة القرآن عنه. وهذا الطريق الذي رضيه ابن سينا ليس هو طريق المتكلمين والحكماء الطبيعيين ـ كما فعل الفارابي ـ واختار دليلاً آخر يقوم على التفرقة بين الواجب والممكن، وعلى عدم اعتبار آخر غير الموجود نفسه، فهو يستدل بإمكان الممكنات على وجود الله تعالى. وفي هذا يقول الشيخ الرئيس ابن سينا: «كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب الوجود في نفسه، أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته، وهو القيوم. وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: إنه

(١) سورة الأنعام: آية ٥٩.

ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً، بل إن قرن باعتبار ذاته شرطاً. مثل شرط عدم علته، صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته صار واجباً. وإن لم يقرن بما شرط، لا حصول علة ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود: إما واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بذاته»[1].

وبتعبير أوضح عند ابن سينا نفسه هو القول بأن واجب الوجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال، وممكن الوجود الذي متى فرض غير موجود، أو موجوداً، لم يعرض منه محال. ونتيجة للمعنى السابق يصبح واجب الوجود هو الضروري، أما الممكن الوجود فهو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه[2]. وينتج من هذا كله ـ كما هو حال الفارابي ـ أن الموجودات الظاهرة لنا يصبح وجودها عارضاً وزائداً على ماهيتها، فهي في حاجة إذن إلى من يمنحها الوجود من خارجها، أي إلى من يخرجها من القوة إلى الفعل، أو من الإمكان إلى الوجوب، وذلك على العكس من الله واجب الوجود فوجوده عين ماهيته.

وعندئذ يصرح شيخ المشائين بفخر واعتزاز، مستخدماً ومستشهداً بنفس الآية التي لمسناها عند الفارابي، حيث يقول ابن سينا: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾ أقول: إن هذا حكم لقوم (أي المتكلمين والحكماء الطبيعيين)، ثم يقول: ﴿**أولم يكف بربك أنه على كل**

(١) ابن سينا: الإشارات جـ ٣ ص ٤٤٧.

(٢) د. محمد يوسف موسى: الإلَهيات بين ابن سينا وابن رشد ص ٢٧٤.

شيء شهيد﴾. أقول: إن هذا حكم للصديقين (أي الحكماء الإلَهيين) الذين يستشهدون به لا عليه[1]. أي الدليل الوجودي.

ولا شك أن فكرتي الماهية والوجود هما أساس الفلسفة المشائية، فابن سينا لم يكتف بالتمييز المنطقي بين الوجود والماهية، لكنه قال أيضاً بالتمييز الميتافيزيقي بينهما كما قال قبله الفارابي بذلك. وهنا يحاول ابن سينا تعريف ماهية الله، ويثبت أن الماهية والوجود في الله هما شيء واحد، لأننا إذا فصلنا ماهيته عن وجوده جعلناه متجزءاً وقابلاً للقبلية والبعدية، وفيه شيء ما بالقوة الأمر الذي لا يلائم واجب الوجود لأنه هو الكمال بالذات، والوجود المطلق، والعلة الأولى، والمبدأ الأول لجميع الموجودات، والواجب التام الذي ليس له حالة منتظرة. وبما أن واجب الوجود خال من القوة، وكل شيء فيه هو بالفعل فيتبع ذلك أنه تعالى بسيط. وهذا واضح لأن الله ليس بجسم، ولا مادة جسم ولا صورة، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادىء ولا في القول، ولا يقع تحت حد أو برهان، منزه عن الكم والكيف والماهية والأين والمتي والحركة. وقد حاول ابن سينا أن يقيم الدليل على صفات الله الثبوتية فأخذ عن الدين الإسلامي فكرة الوحدانية وحقيقة الله، وأنه تعالى لا ند له ولا شريك ولكن نظريته في العقل والعاقل والمعقول وفي العشق والعاشق والمعشوق لا تختلف في شيء عن أرسطو ولا نظريات الفلاسفة المسيحيين لشرح عقيدة التثليث.

حينئذٍ شعر ابن سينا بأن نظريته هذه تبعده عن دائرة الدين الإسلامي، فحاول تبرير مسلكه ليحمي نفسه من تألب الجماهير عليه، فأوضح أن أشرف الناس في هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل، وهذا الشريف هو

---

(١) ابن سينا: الإشارات جـ ٣ ص ٤٨٢ - ٤٨٣.

النبي المؤيد بروح من عند الله. والنبي يكلم الناس على قدر عقولهم، وليس عليه أن يشرح لهم النظريات الفلسفية، لأنهم لا يفهمونها، بل عليه أن يوجب عليهم منبهات حركات وسكنات وهي الصلاة والصوم، ويوجب الستر على النساء، ويعلم أن الأطراف عبيد بالطبع، ولقد كان لهذا الشرح تأثيراً في نظرية ابن رشد القائلة بحقيقتين، حقيقة قرآنية وحقيقة فلسفية، إلا أن هذه الأخيرة أسمى من تلك. ولم تنج هذه الشروح ابن سينا من نقمة المسلمين عليه جميعاً ومن علماء الأزهر من أمثال أبي عمر تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح المتوفي ١٢٤٥ م، ٦٤٣ هـ، فذهب إلى أن ابن سينا لم يكن من العلماء بل كان شيطاناً من شياطين الإنس. ومن اشتغل بمؤلفات ابن سينا تعليماً وتعلماً فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى كما ذكر في كتاب فتاوي ابن الصلاح[١].

وبعد أن أدركنا ماهية الله عند ابن سينا وتخلصه من مشكلة الكثرة في الذات الإلٓهية، نجد مشكلة أخرى قد واجهته والمشائين جميعاً، وهي مشكلة العلم بالجزئيات المتغيرة التي ينص الدين في صراحة قاطعة على أن الله يعلمها وابن سينا يعترف بأنها مشكلة عويصة حقاً، فإننا لا نستطيع قط أن نقول إن الله يدرك الجزئيات كما ندركها نحن، أي بعلم ناشىء عنها ومن حيث هي مقترنة بالزمان. فلو أدركها كذلك لكان منفعلاً عنها ولها تأثير فيه. كما أنه لا يمكن أن يعلمها بعد حدوثها إلا إذا كانت فيه قوة أن يعلمها قبل حصول العلم بها، مع أنه واجب الوجود من جميع جهاته[٢].

ولا غرو فإن علم الله للكليات والجزئيات هي التي تحدد صلة الله بالعالم في فلسفة الرئيس والمشائين، وهي أساس تكفير الغزالي لهم جميعاً.

---

(١) د. بولس مسعد: ابن سينا الفيلسوف ص ٣٠ ـ ٣٣.

(٢) د. حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٠٢.

بل نستطيع تقسيم مؤرخي فلسفة ابن سينا في هذه المسألة بالذات فئتين: فئة تذهب إلى أنه أنكر على الله معرفته للجزئيات، وأثبت أن معرفته لا تتعدى إلا إلى الكليات، وفي طليعة هذه الفئة الغزالي. بل إن بعض النقاد قد وضح هذا الأمر وقال: إذا خيل لأحد أن الرئيس يبرهن في بعض الأحابين، على أن الله يعرف الجزئيات، فيجب شرح هذه البينات شرحاً يلائم مقتضيات نظريته الصدورية (وهذا هو اتجاهي بالفعل) ومهما حاول المشاؤون التخلص من تهمة الإلحاد.

والفئة الثانية تناقض الأولى على طول الخط وتفرغ وسعها لتظهر الشيخ الرئيس بمظهر التدين والورع، وتبرهن على أنه أعلن أن الله يعرف كل ما في السموات والأرض حتى أدق الجزئيات. ولعل أشد النقاد العصريين حماسة في إثبات هذه القضية المطران نعمة الله أبو بكر الماروني[1].

ولا يجانبني الحق إذا ذهبت إلى القول بأن هذه المسألة إنما هي ناحية تنحصر في الواقع في صفة من أهم الصفات التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود، أي صفة العلم، تلك الصفة التي تكشف عن صلة العقل الإلٓهي بالعالم ويمكن تفريعها إلى المسائل الآتية التي يجيب عنها ابن سينا تباعاً وهي:

١ ـ هل الله عقل؟
٢ ـ أيعقل ذاته؟
٣ ـ أيعقل شيئاً آخر غير ذاته؟
٤ ـ هل علمه كلي؟
٥ ـ هل يعلم الأفراد والأشخاص؟

وهنا وجد ابن سينا نفسه بإزاء ثلاث نظريات في صفة العلم الإلٓهي:

(١) د. بولس مسعد: ابن سينا الفيلسوف ص ٣٧.

أولاً: نظرية أفلاطون وأفلوطين القائلة بأن المبدأ الأول، الواحد من جميع جهاته هو فوق كل وصف وخاصة العلم لأنه يتضمن ثنائية العالم والمعلوم، أو الذات والموضوع. ومن ثم يكون الله غير عقل، وإنما العقل دونه مرتبة، وهو عند أفلوطين الأقنوم الثاني وأول ما صدر عن الواحد.

ثانياً: نظرية أرسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول، فمعقوله هو ذاته ولا شيء غير ذاته، وبذلك فإن الله يجهل تماماً كل ما عداه أي يجهل العالم.

ثالثاً: نظرية القرآن الكريم التي تؤكد صراحة أن الله لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، فهو يعلم كل شيء.

ولم يتردد ابن سينا بإزاء هذه النظريات الثلاث، في أن يهمل تماماً النظرية الأفلوطينية التي جردت الله من العلم، وفي أن يكمل النظرية الأرسطية بالنظرية الإسلامية في الظاهر فقط. وهنا يقرر شيخ المشائين أن الله عقل لأنه بريء عن المادة أولاً، وبأنه يعقل ذاته لأن العقل لا بد أن يعقل شيئاً، وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقولة البريئة عن المادة، فذاته معقولة له. وليس أمامنا هنا غير إلّه أرسطي لو وقف ابن سينا عنده لكان علم العقول المفارقة أكمل وأوفى لأنها تعلم أكثر من ذواتها. حينئذٍ ذهب ابن سينا في صفة العلم إلى أبعد من أرسطو، ولكن في دائرة المبادىء والعلل وهي أمور كلية. فالله يعقل شيئاً آخر غير ذاته. فواجب الوجود يعقل أنه مبدأ الوجود ويعقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها. كما يعقل ويعلم نظام الكل أو نظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون. فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض عنه كائن موجود. وتلك هي العناية الإلّهية كما تصورها ابن سينا. وحتى إذا قارنا معرفة الله للعقول المفارقة والموجودات الكائنة الفاسدة فإنها لن تخرج على ما عرف عند ابن سينا، بأن معرفة الله كلية فقط على العكس مما

يذهب إليه أستاذي الدكتور محمد ثابت الفندي حيث يذهب إلى أن علم الله فيما يختص بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج في أنواع، فهي وأنواعها شيء واحد. أما الموجودات الكائنات الفاسدة التي يتألف منها عالمنا الأرضي فعلم الله بها كلي، أي بأنواعها أولاً ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها. فهذا مأخذ على ابن سينا وليس معه كما يحاول أستاذنا الدفاع عنه ـ والدليل على ذلك هذا القول الذي استمده من ابن سينا في كيفية معرفة الله للجزئيات المتغيرة بمعرفة كلية معتمداً على فكرة «العلية». فالله يعلم الأسباب التي تؤدي إلى كل أحداث هذا العالم الأرضي فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة، أي من حيث هي خاضعة للقوانين العامة[1].

ومهما حاول ابن سينا إرضاء الدين والفلسفة، فإنه كان أقرب إلى الثانية تماماً فالله يعلم الجزئيات على وجه كلي يجل عن الزمان والدهر، وهو علم ناشىء عن الذات الواجبة، لا عن الأشياء نفسها، وجعل إدراكها بصفات كلية لا تنطبق في الخارج إلا على جزئي[2]. وكذلك عندما حاول إرضاء الدين جعل الله يعلم الأشياء بطريق غير مباشر أي بواسطة، سواء بواسطة الأنواع بأشخاصها أو بواسطة الأسباب والمبادىء العامة فخرج بذلك عن مفهوم الله الحقيقي عند المسلمين كما جاء في القرآن والحديث.

هذا هو موقف المشائين وعلى رأسهم ابن سينا من مشكلة الألوهية ومسألة علم الله للكليات والجزئيات، وهي من أهم المشاكل التي جعلت المتكلمين يقفون لهم بالمرصاد. وإذا كان المشاؤون يقللون من قيمة أدلة

(١) د. محمد ثابت الفندي: الله والعالم، الصلة بينهما عند ابن سينا ص ٢١٥ ـ ٢١٧.

(٢) حمودة غرابة: ابن سينا ص ١٠٥.

المتكلمين على وجود الله وما يتعلق به من مسائل أخرى، مما يجعلهم يفضلون الفلسفة على الدين، والعقل على الإيمان، ألا يستحق هذا كله من المتكلمين تخليص العقائد الإيمانية الإسلامية من براثن الوثنية التي دخلت إلى الإسلام عن طريق هذه الفلسفة التي ساعدت التيارات الأجنبية الخارجية على تشويش عقيدة المسلمين. ألا يحق إذن للغزالي إنقاذ العقيدة من الضلال مبيناً تهافت الفلاسفة، جاهداً لإحياء الدين، صاعداً بالسالكين إلى معارج القدس على هدى من مشكاة أنواره؟ وألا يحق لإمام الحرمين أن يجهد نفسه في إرشاد المسلمين إلى طريق أهل الحق والصواب؟ وألا يحق لابن تيمية تأكيد موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول على منهاج من الكتاب والسنّة؟

ولا يفوتني ذكر أن تراث ابن سينا قد نقل إلى العالم اللاتيني الغربي في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر. وأثار نفس المسألة «مشكلة الألوهية» في أوروبا اللاتينية المسيحية حول مشكلة الله. فهناك من هاجمه لأنه توسّط بين أرسطو وديونيسيوس الأريوباجي. وهناك من هاجمه لأنه ابتعد عن الدين، ومن أمثال هؤلاء جيوم دوفرني، ثم كانت هناك فئة حاولت التوفيق بين آرائه وآراء المسيحية ومنهم روجر بيكون. وهناك طائفة فلسفية تابعته متابعة كاملة. وما لبث أن ظهر توماس الأكويني فهاجمه أشد هجوم[1].

(١) R. De vaux: L, Avicennisme Latinp. p. 1 - 15.

أولاً ـ إمام الحرمين

إذا كان أبو المعالي الجويني يحاول بالعقل والنقل ـ كما سبق في الفصلين الأول والثاني ـ إثبات حدوث العالم، فإن هذا لا يقف عند حد إثبات حدوث الموجودات وحسب، وإنما يتعداه إلى الكلام عن الصانع وصلته بالعالم من حيث كيفية إيجاد وخلق هذا العالم. وسوف تتضح مسألة صلة الله بالعالم عند النظر في ماهية الذات الإلٓهية من خلال ما يجب الله تعالى من الصفات وما يستحيل عليها منها وما يجوز له منها.

ويستدل الجويني على وجود الله بدليل الصنع والأحداث كما يفعل المتكلمون جميعاً، فالدليل على أن العالم له صانع، أنه قد صح حدوث العالم. فالحادث جائز الوجود، إذ يجوز تقدير وجوده بدلاً من عدمه، ويجوز تقدير عدمه بدلاً من وجوده، فلما اختص بالوجود الممكن بدلاً من العدم الجائز افتقر إلى مخصص، وهو الصانع تعالى. وهكذا يستغل الجويني فكرة الممكن المشائية ليستدل بها على حدوث العالم ووجود محدث وخالق له على العكس من المشائين. بل ويستمر في معارضته لهم في الإحاطة بطبيعة هذا الصانع.. فيذهب إلى استحالة كون مخصص العالم طبيعة كما صار إليه الطبيعيون ـ كما أنه يستحيل أن يكون علة موجبة ـ كما صار إليه الأوائل (يقصد بهم أرسطو وأتباعه) لأن تلك الطبيعة لا تخلو، إما أن تكون قديمة أو حادثة. فإن كانت قديمة، لزم قدم آثارها، فإن الطبيعة

عند مثبتها لا اختيار لها، وهي موجب آثارها، عند ارتفاع الموانع وقد صح حدوثها. وإن كانت الطبيعة حادثة افتقرت إلى طبيعة أخرى ثم الكلام في تلك الطبيعة، كالكلام في تلك الطبيعة كالكلام في هذه الطبيعة. فوضح بذلك أن مخصص العالم، صانع، مختار، موصوف بالاقتدار والاختيار[1].

ويستمر إمام الحرمين في إيراد الحجج العقلية على وحدانية الله وتفرده بالخلق مما يستدل به على وجوده أيضاً. فيستغل دليل التمانع الذي سبق الإشارة بمناسبة عرض فلسفة الكندي في مشكلة الألوهية. ويعتمد الجويني في ذلك على أهم صفة إيجابية ثبوتية لله وهي أنه واحد كما يقول أهل الحق. فالواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم. والدليل على وحدانية الله أنا لوقدرنا إلّهين اثنين وفرضنا عرضين ضدين وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين وإرادة الثاني للثاني ـ فلا يخلو من أمور ثلاثة: إما أن تنفذ إرادتهما، أو لا تنفذ إرادتهما وهما باطلان، لاستحالة اجتماع الضدين، واستحالة عدم تنفيذ إرادتهما، حينئذٍ يتعين الأمر الثالث وهو أن تنفذ إرادة أحدهما، دون الآخر فالذي لا تنفذ إرادته فهو المغلوب المستكره. أما الآخر الذي نفذت إرادته، فهو الإلّه القادر على تحصيل ما يشاء. ويستحيل توافقهما وعدم اختلافهما مطلقاً، وتأكيد ذلك هو مضمون قوله تعالى: **﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾** أي لتناقضت أحكامهما عند تقدير القادرين على الكمال[2].

ثم الدليل ـ من حيث العقل أيضاً ـ على أن الرب تعالى منفرد بالإيجاد والاختراع وأنه منفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه، ولا مبدع غيره، وكل حادث، فالله محدثه على العكس مما قاله المعتزلة حيث يجعلون الله

(١) الجويني. لمع الأدلة ص ٨٠ ـ ٨١.

(٢) المصدر السابق: ٨٦ ـ ٨٧.

غير موصوف بالاقتدار على أفعال العباد، الدليل على ذلك أن الأفعال دالة على علم فاعلها. والأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها[1].

ويمكن استغلال هذا الانتقاد الموجه إلى المعتزلة للرد على المشائين الموجبين لوجود وسائط بين الله والعالم في الإيجاد كالعقول.

أما الدليل النقلي على ذلك فيستمده الجويني من القرآن مثل قوله تعالى: ﴿**أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون**﴾[2]. ووجه الاستدلال بالآية أن الله يمدح بالخلق وأثنى على نفسه بذلك، ولو شاركه فيه غيره لبطلت فائدة التمدح. وكذلك يستدل بقوله تعالى: ﴿**خالق كل شيء فاعبدوه**﴾[3] وقوله: ﴿**قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار**﴾[4]. ويوضح الجويني مسألة هامة وقع فيها الفلاسفة المشاؤون، وتجنبها هو كي يوضح بها مسألة هامة أيضاً هي صلة الله بالعالم، فيذهب إلى أنه لا يجب على الله تعالى شيء، وما أنعم به فهو فضل منه، والدليل على ذلك أن حقيقة الواجب هي ما يستوجب اللوم بتركه، والرب يتعالى عن التعرض لذلك[5]. فلا بد أن يكون صانع العالم مريداً مختاراً، لأنه لو لم يكن كذلك لما استطاع أن يؤثر وجود العالم في هذا الموضع من الخلاء مثلاً دون ذاك، أو في هذا الوقت الذي حدده له دون وقت آخر من حيث إن الموجب الذي لا يؤثر يستحيل أن يقتضي شيئاً دون مماثلة[6]. ولم تشر الدكتورة فوقية حسين

---

(١) المصدر السابق: ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢) سورة النحل: آية ١٧.

(٣) سورة الأنعام: من آية ١٠٢.

(٤) سورة الرعد: من آية ١٦.

(٥) الجويني: لمع الأدلة ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

(٦) د. فوقية حسين: الجويني ص ١٨٩.

إلى أن هذا يعتبر نقداً صريحاً موجهاً لنظرية الفيض عند المشائين التي تحتم وجود العالم عند الله مباشرة ودون حرية واختيار على أساس فكرة المرجح .

وبعد إثبات وجود الله كصانع للعالم موصوف بالاقتدار والاختيار ، تأتي مشكلة الصفات وهي أساس الخلاف بين الإسلاميين الفلاسفة المشائين ، وبين المتكلمين الفلاسفة المسلمين ، وأول صفة ثبوتية إيجابية واجبة لصانع العالم أنه أزلي الوجود ، قديم الذات ، لا مفتتح لوجوده ، ولا مبدأ لثبوته على العكس من المحدثات . والدليل عليه أن الله تعالى لو كان حادثاً لشارك الحوادث في الافتقار إلى محدث وخالق . ثم الكلام في محدثه ينزل منزلة الكلام فيه ويتسلسل القول ، ويؤدي ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها . وقد سبق بطلان ذلك في الفصل الأول . والباري تعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته ، لا يقارنه حادث . ويرتبط بهذه الصفة صفة أخرى وهي أن الرب باق واجب الوجود . فالقديم يستحيل عدمه ، باتفاق من العقلاء ، وذلك يصرح بكونه باقياً ومستمر الوجود ويستحيل عليه العدم[1] .

ويضاف إلى ذلك الصفات المعنوية السبع وهي صفات أزلية قديمة كالعلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام . وأهم هذه الصفات ـ في نظري ـ هي صفة العلم لأنه على أساسها يمكن مناقشة مسألة الصلة بين الله والعالم على أساس فكرة علم الله للجزئيات التي اتهم الجويني بإنكاره لها وقوله بعلم الله للكليات فقط . فصانع العالم حي عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع المقدورات ، والعقول تؤكد بداهة استحالة صدور الأفعال من العاجز عنها . وكذلك يستيقن كل لبيب أن الأفعال المحكمة المتقنة والواقعة على أحسن ترتيب ونظام لا تصدر إلا من عالم بها . ويمكن استخدام هذا القول كدليل على وجود الله الذي اتقن كل

---

(١) الجويني: لمع الأدلة ص ٨٢ ـ ٨٥، الإرشاد ص ٢١ ـ ٣٢ ـ ٨٧.

شيء صنعاً وخلقه على أحسن ترتيب ونظام وهو يعلم ذلك كله، أي إن النظام في العالم ليس اتفاقاً وصدفة. ويستتبع ذلك كون الله حياً، إذ يستحيل أن يتصف ميت أو جماد بعلم أو قدرة، وتجويز ذلك مراغمة وعناد. كما أنه مريد على الحقيقة عند أهل الحق، أي مريد بإرادة قديمة أزلية، ومذهب معتزلة البصرة في أن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل مذهب باطل. لأن الحوادث إنما افتقرت إلى إرادة لحدوثها كما أنه لو كانت الإرادة حادثة لافتقرت أيضاً إلى إرادة لحدوثها. وإذا كان الله حياً فلا يخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكلام. ولا يتصف الله بالشم والذوق واللمس، لأنها صفات تشير إلى ضروب من الاتصالات، وهي فكرة أرسطية تعبر عن فكرة الوسط بين عضو الحس والمحسوس في بعض الحواس، وخلوها في البعض الآخر. كما أنها لا تنبىء عن حقائق كالصفات المعنوية السابقة. فإن الإنسان يقول شممت تفاحة فلم أدرك ريحها ولو كان الشم دالاً على الإدراك، لكان ذلك بمثابة قول القائل: أدركت ريحها ولم أدركه، وكذلك ينطبق هذا على الذوق واللمس[1].

أما الصفات التي يستحيل وصف الله بها فهي كل ما يدل على الحوادث، وعلى سمة النقص. فالرب تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بالمحاذاة، لا تحيط به الأقطار، ويجل عن قبول الحد والمقدار. والدليل العقلي على ذلك أن كل مختص بجهة شاغل لها أي متحيز. وكل متحيز لملاقاة الجواهر ومفارقتها. وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها، وما لا يخلو عنها حادث كالجواهر. فيترتب على ذلك تقدس الله عن الاختصاص بمكان، وملاقاة أجرام، وأجسام، وعن قبول الحوادث كما اتفق عليه أهل الملل والنحل[1].

---

(١) الجويني: الإرشاد ص ٦٣ - ٧٧، لمع الأدلة: ص ٨٢ - ٨٥.

(٢) الجويني: لمع الأدلة ص ٩٤ - ٩٦.

ويستتبع ذلك استحالة كون الله جسماً لأنه غير مؤلف أو مركب من أجزاء. كما يستحيل قبوله للأعراض لتقدسه عن قبول الحوادث، فيستحيل إذن كون الرب جوهراً لعدم اتصافه بخصائص الجواهر. وهنا يتعرض الجويني للرد على النصارى لقولها بأن الله جوهر، وأنه ثالث ثلاثة. وعنوا بكونه جوهراً أنه أصل للأقانيم الثلاثة: الوجود أي الأب، والحياة أي روح القدس، العلم أي الكلمة أو الابن. ولا يعنون بالكلمة الكلام لقولهم بأن الكلام مخلوق. وهذا كله باطل لحصرهم الأقانيم في ثلاثة، فيمكن اعتبار القدرة أقنوما كالعلم تماماً. كما يستحيل قولهم بأن المسيح إلّه وابن وأنه لاهوت وناسوت، فهذه كلها متناقضات تستبعد فكرة الوحدانية التي هي أخص خصائص الإلّه المحض[1].

فإذا كان الله ليس بجسم ولا جوهر فما هو قول إمام الحرمين في مسألة العرشية التي يشير ظاهرها إلى اختصاص الله بمكان وجهة؟ هنا يستخدم الجويني التأويل العقلي ويفسر استواء الرحمن على العرش بمعنى القهر والغلبة والعلو. ودليل ذلك لغوياً قول العرب: استوى فلان على المملكة - أي استعلى عليها واطردت له ومنه قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق[2]

ويستتبع ذلك أيضاً مناقشة مسألة هامة وهي رؤية الله، وهي من الصفات التي تجوز على الله في مذهب أهل الحق حيث يصبح الله مرئياً، ويراه الراؤون بالأبصار على العكس من قول المعتزلة باستحالة الرؤية، ولكن الدليل العقلي على جواز الرؤية أن الرب موجود وكل موجود مرئي، وإذا اعترض على ذلك بأن ما يرى يصبح حادثاً، والله أزلي قديم الذات فلا

(١) الجويني: الإرشاد ص ٤٢ - ٥١.

(٢) الجويني: لمع الأدلة ص ٩٥.

يرى. فيمكن نقض هذا الاعتراض لجواز رؤية الطعام والروائح والعلوم ونحوها فإنها حوادث ولكن رؤيتها مستحيلة عند المعتزلة مع كونها حادثة. والجويني يجوز الرؤية في الدار الآخرة وأنها ستكون في الجنان وعداً من الله صدقاً، وقولاً منه حقاً بقوله تعالى: ﴿ **وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾. ويفرق الجويني بين الإدراك والرؤية، فالإدراك ينبىء عن الإحاطة ودرك الغاية والنهاية وهذا تفسير الآية الكريمة ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾ ومن أوضح الأدلة على جواز الرؤية قوله لموسى «لن تراني» فإنها لو كانت مستحيلة، لكان معتقد جوازها ضالاً، أو كافراً. وكيف يعتقد ما لا يجوز على الله من اصطفاه الله لرسالته واجتباه لنبوته، وخصصه بتكريمه، وشرفه بتكليمه، وجعله أفضل أهل زمانه، وأيده ببرهانه. كما أنه يجوز على الأنبياء الريب في أمر يتعلق بعلم الغيب، أما ما يتعلق بوصف الباري فلا يجوز الريب عليهم. فيجب حمل الآية على ما اعتقده موسى جوازاً يمكن حدوثه. كما أن موسى لم يسأل ربه رؤية في الدنيا ثم كيف يظن بالكليم أن يسأل ربه ما يعلم استحالته في حكمه تعالى[1].

وبعد هذا كله نناقش مسألة هامة أثارت مناقشات صاخبة حول إحدى الصفات المعنوية السبعة ألا وهي صفة العلم الإلّهي. فمن الغريب حقاً أن يتهم أمام الحرمين بأنه ينكر علم الله للجزئيات ويصرح بأن الله يعلم الكليات فقط وأعجب من ذلك أن نفس الاتهام قد ألصق بتلميذ الجويني الأول أي الغزالي فقد قيل عنه بأنه نفي العلم القديم بالجزئيات وصرح بذلك في كتابه «المضنون الكبير» وأول من أشار إلى هذه الاتهامات وحاول تفنيدها وإبعاد الشبهة عن الجويني هو تاج الدين السبكي في كتابه «طبقات الشافعية». والاتهام والدفاع يتضمن كل منهما في حد ذاته أنه لا خلاف بين الأئمة في

---

(١) المصدر السابق: ص ١٠١ ـ ١٠٥، الإرشاد ص ١٧٦ ـ ١٨٥.

تكفير من يعتقد هذه المقالة. فالقول بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات يستحق قائله صفة الكفر والإلحاد. وهذا ما فعله الغزالي في عرضه ونقده للفلسفة المشائية، ولهذا تستحق هذه المسألة العناية التامة.

أما عن مسألة علم الله للكليات دون الجزئيات فإن الذهبي (أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايزمان التركماني، وهو شافعي توفي عام ٧٤٨ هـ) قد اتهم بها الإمام لا عن اطلاع على مصنفاته الكلامية التي تتضمن قوله في علم الله، وإنما أغلب الظن أنه سمع خرافات من طلبة الحنابلة، فاعتقدها، أو كما قال السبكي: إن الذهبي نقل ذلك الطعن عن المازري في شرح «البرهان»، (هو محمد بن عليّ بن عمر التميمي المازري، يكنى أبا عبدالله، وأصله من مازر مدينة في جزيرة صقلية، توفي عام ٥٣٦ هـ) ويعقب السبكي على ذلك بأن الذهبي والمازري لا يدريان صناعة الحديث[1].

وهنا يدافع السبكي عن إمام الحرمين بقوله بأن الإمام قد نص في كتبه الكلامية بأسرها على كفر من ينكر العلم بالجزئيات. ثم يؤكد هذا بالرجوع إلى كتب الجويني نفسها الكلامية، فوجد إحاطة علم الله تعالى عنده بالجزئيات أمراً مفروغاً منه وأصلاً مقرراً يكفر من خالفه فيه. فقد قال في الشامل، بصدد إقامة الدلائل على الحياة والعلم بعد أن قرر إجماع الأمة على بطلان قول من يثبت علمين قديمين ما نصه: (فلم يبق إلا ما صار إليه أهل الحق من إثبات علم واحد قديم متعلق بجميع المعلومات). وقال في الإرشاد بمناسبة مسألة تقرير العلم القديم ما نصه: (ومما يتمسكون به أن قالوا علم الباري سبحانه وتعالى على زعمك يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات على التفصيل). وكذلك في البرهان في باب النسخ صرح بأن الله تعالى يعلم على سبيل التفصيل كل شيء. فإذا كان قد ذكر ذلك كله، فإنا على

---

(١) د. فوقية حسين: الجويني ص ٢٠٧.

قطع بأنه معترف بإحاطة العلم بالجزئيات. والسبكي يرى أن علم الله محيط بالكليات والجزئيات جليلها وحقيرها، وتكفير من يخالف في واحد من الفصلين، واعتقاد أن هذا الإمام (الجويني) بريء من المخالفة في ذلك بدليل تصريحه في كتبه الكلامية بذلك. ولم ينقل أحد من الأشاعرة عنه مع تتبعهم لكلامه، ومع أن تلامذته وتصانيفه ملأت الدنيا، ولم يعرف أن أحداً عزا ذلك إليه. وهذا برهان قاطع على كذب من تفرد بنقل ذلك عنه، فإنه لو كان صحيحاً لتوفرت الدواعي على نقله. فالله عالم بكل شيء، فإذا كانت الأجناس غير متناهية لأنه يعلم الأشياء على ما هي عليه، وهي لا تفصيل لها حتى يعلمها على التفصيل فإن كانت الأشياء مجملة فعلمه بها مجمل، وإن مفصلة فإن علمه بها مفصلة. والأجناس المختلفة متباينة بحقائقها فإذا علمها وجب أن يعلمها مفصلة متمايزة بعضها عن بعض. وأما أن ذلك مستحيل فإن كل معلوم على التفصيل فهو منحصر متناه، كما أنه موجود في الخارج فهو منحصر متناه لوجوب تشخصها في الذهن كما في الخارج. فالمعلوم على التفصيل يستحيل أن يكون غير متناه. كما أن الموجود يستحيل أن يكون غير متناه، فما ليس بمتناه يستحيل أن يكون مفصلاً متميزاً بعضه عن بعض. فإذا تعلق العلم به وجب أن يكون معنى تعلقه استرساله عليه لوجوب تعلق العلم بالشيء على ما هو عليه من إجمال وتفصيل. وهذا خلاف مذهب ابن سينا حيث زعم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات الشخصية إلا على الوجه الكلي وذلك كفر صريح[1].

وإذا استطلعنا رأي الجويني في علم الله، لرأينا كيف يؤكد أنه من المستحيل على الله أن يريد ما لا يعلمه. فإذا عرفنا أن إمام الجرمين يوجب القول بصانع مختار يريد خلق العالم لأنه أراد ذلك، وأن الصانع لم يزل

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٣٦١ - ٣٦٨.

مريداً في أزله لما سيكون فيما لا يزال، وكونه مريداً عين إرادته، فلا يمكن أن يكون الله لا يزال مريداً، ويكون علمه مقصوراً على الكليات، ولا يشمل الجزئيات، فالجويني يربط الإرادة بالعلم. فكون الإرادة فيما سيكون فيما لا يزال مرتبطة بجزئيات الحوادث المخلوقة يستلزم أن العلم الذي هو مرتبط بالإرادة مرتبط بالجزئيات [1].

وليس هذا فحسب، فقد رجع الجويني إلى ما صرحت به نصوص من كتاب الله بإثبات الصفات التي تؤكد الصلة الحقيقية بين القدرة والعلم. مثلاً من هذا قوله تعالى: **﴿وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه﴾** [2] وقوله: **﴿أنزله بعلمه﴾** [3]. وقال سبحانه متمدحاً مثنياً على نفسه **﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾** [4] فأثبت لنفسه القوة ـ وهي القدرة ـ باتفاق المفسرين [5].

وكل ما كان يحاول الجويني الدفاع عنه هو عدم التجدد والتغير في الذات الإلٰهية عندما يناقش مسألة الصفات وعلاقتها بالعالم الخارجي. فيذهب إلى أنه لا يتجدد للباري سبحانه حكم لم يكن، ولا تتعاقب عليه الأحوال، إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر، بل الباري تعالى متصف بعلم واحد، ومتعلق بما لم يزل، ولا يزال، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها، ولا يتعدد بتعدد المعلومات وإن كانت العلوم حادثة تتعدد بتعدد المعلومات [6].

---

(١) د. فوقية حسين: الجويني ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) سورة فاطر: من آية ١١.

(٣) سورة النساء: من آية ١٦٦.

(٤) سورة الذاريات: آية ٥٨.

(٥) الجويني: لمع الأدلة ص ٨٩.

(٦) الجويني: الإرشاد ص ٩٨.

ثانياً: أبو حامد الغزالي

لا زلت أؤكد أن الغزالي كان أكثر توفيقاً بين الدين والفلسفة، وبين الإيمان والعقل، لا بالمعنى المشائي، بل بالمعنى الإسلامي الحقيقي. وكان يحاول دائماً الانتقال من العقل إلى العقيدة، طالما أن العقيدة تعاونه على ذلك وتسانده. وإذا كان هذا الاتجاه واضحاً في مشكلتي العالم والنفس الإنسانية، فإنه أكثر وضوحاً في مشكلة الألوهية ومسألة علم الله للكليات والجزئيات. وهذا أمر بديهي لأن الكتاب والسنة وما فيهما من آيات وأحاديث إنما تشير بصراحة وبدقة إلى فكرة «الله» ووجوده وصفاته والصلة بين الله والعالم. ولا يخلو القرآن من أسانيد عقلية وأدلة منطقية على وجود الله، استطاع المسلمون استغلالها والأخذ بها لكي يقفوا ضد التيار المشائي المتجه إلى الفلسفة وإلى الخارج أكثر من اتجاهه إلى العقيدة والإيمان.

وموقف الغزالي في كتابه النقدي «تهافت الفلاسفة» لا يختلف عن مواقفه المتعددة في كتبه الأخرى. وقد حاول حجة الإسلام توضيح رأيه بصراحة بالغة وبجرأة نادرة فيما أدلي به من انتقادات واعتراضات على فلسفة المشائين في ميدان مشكلة الألوهية ومسألة علم الله للكليات والجزئيات. وما كان ذلك إلا لأن مشكلة الألوهية هي مسألة عقيدة وإيمان قبل كل شيء، وما وظيفة العقل إلا التأييد والتأكيد لهذه العقيدة. وقد خصص الغزالي

إحدى عشر مسألة في تلبيس وتعجيز الفلاسفة في كل ما يتصل بهذه المشكلة.

وأول مسألة تقابلنا في كتابه التهافت هي بيان تلبيسهم في قولهم: إن الله فاعل العالم وصانعه وأن العالم صنعه وفعله، وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة. ولا ينكر الغزالي على الفلاسفة ـ سوى الدهرية ـ اتفاقهم بأن للعالم صانعاً هو الله. ولكن النقد يتوجه إلى تصورهم لهذا الصانع مما لا يتفق مع معنى الفاعل عنده وعند المتكلمين المسلمين. وينحصر هذا النقد في ثلاثة أوجه: وجه في الفاعل، ووجه في الفعل، ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل.

أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريده؛ حتى يكون فاعلاً لما يريده. والله تعالى عند الفلاسفة ليس مريداً، بل لا صفة له أصلاً، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً. والثالث: أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه، والواحد لا يصدر منه إلا واحد من كل وجه عندهم، ولكن العالم مركب من مختلفات، فكيف يصدر عنه[1]؟ وقد أوضحت هذه المسألة في الفصل الأول.

فمن هو الفاعل عند الغزالي؟ هو عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد. وهذا هو محك الخلاف بين المتكلمين المسلمين وبين المشائين الإسلاميين. فمنزلة العالم من الله عند المشائين كمنزلة المعلول من العلة يلزم لزوماً ضرورياً، لا يتصور من الله تعالى دفعه، أي ليست هناك حرية واختيار وروية وتفكير وتدبير من جانب الله. بل يلزم العالم منه كلزوم الظل من الشخص، والنور من الشمس، وليس هذا من الفعل في شيء على حد قول الغزالي نفسه. ويهتم حجة الإسلام بصفة العلم ويجعلها قبل الإرادة ويعطيها الأولوية على

(١) الغزالي: التهافت ص ١٣٢.

جميع الصفات الأخرى، مما يجعلنا نقول أن الاتهام الذي ألصق به ـ كما ألصق بأستاذه الجويني ـ في إنكاره لعلم الله للجزئيات، هي تهمة باطلة ولا أساس لها من الصحة. فإذا كان الفاعل يتضمن الإرادة بالضرورة، فلا بد أن تتضمن الإرادة العلم بالضرورة. ولا يجوز أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلاً ولا كل مسبب مفعولاً، ولو كان كذلك لما صح أن يقال: الجماد لا فعل له، وإنما الفعل للحيوان، وهذه من الكليات المشهورة الصادقة. فإن سمي الجماد فاعلاً، فبالاستعارة، كما قد يسمى طالباً مريداً على سبيل المجاز إذ يقال: الحجر يهوي لأنه يريد المركز ويطلبه (على حد قول أرسطو)، والمطلب والإرادة حقيقة لا يتصوران إلا مع العلم بالمراد المطلوب ولا يتصوران إلا من الحيوان[1].

ثم يصل الغزالي إلى نقطة جوهرية توضح حقيقة موقف المشائين من العقيدة وتخوفهم من المسلمين وأن الباطن عندهم يخالف الظاهر. فيناقشهم في قولهم بأن الله هو الفاعل بمعنى أنه سبب لوجود كل موجود سواه، وأن العالم قوامه به، ولولا وجود الباري تعالى لما تصور وجود العالم، ولو قدر عدمه لانعدم العالم، كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء. فهذا ما يعنيه المشاؤون بكونه تعالى فاعلاً، فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فلا مشاحة في الأسامي بعد ظهور المغنى[2].

وهنا يشمر الغزالي عن ساعديه للرد عليهم، ويفضح أمرهم ويكشف عن حقيقة موقفهم أمام المسلمين كافة. ويؤكد لهم أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة، وهم قد نفوا حقيقة معنى الفعل، وإنما نطقوا بلفظه تجملاً بالمسلمين، ولا يتم

---

(١) الغزالي التهافت: ص ١٣٤.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني. ثم يخاطبهم متهكماً: «فصرحوا بأن الله تعالى لا فعل له، حتى يتضح أن معتقدكم مخالف لدين المسلمين، ولا تلبسوا بأن الله تعالى صانع العالم، وأن العالم صنعه، فإن هذه لفظة أطلقتموها ونفيتم حقيقتها، والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط»[1]. فحقيقة الفاعل عند الغزالي، هو من يصدر عنه الفعل عن إرادته، فإذا لم يكن الله مريداً عندهم ولا مختاراً لفعل العالم لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً[2]. هذا ما كان من أمر الوجه الأول في معنى الفاعل.

أما الوجه الثاني فهو في إبطال العالم بكونه فعلاً لله على أصلهم. وذلك لانعدام الشرط في الفعل الذي هو عبارة عن الإحداث، ولكن العالم عندهم قديم وليس بحادث. ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه، وذلك لا يتصور في القديم، إذ الموجود لا يمكن إيجاده، فكيف يكون العالم ـ وهو قديم ـ فعلاً لله تعالى عن قولهم علواً كبيراً[3]. ولا تخرج مناقشة الغزالي لهم في معنى الفعل والإحداث عما سبق ذكره. أما الوجه الثالث الذي ينحصر في المبدأ الأساسي عندهم لنظرية الصدور، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا شيء واحد فقد سبق مناقشته بالتفصيل في الفصل الأول من الكتاب، فليس ثمة حاجة إلى التكرار.

وعندما يناقش الغزالي الفلاسفة مبيناً عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم كما ورد في المسألة الرابعة، يوضح موقفه الحقيقي كمتكلم من مسألة الاستدلال على وجود الله بالدليل الكوزمولوجي المشهور. فيذهب إلى أن فرقة أهل الحق قد رأوا أن العالم حادث، وعلموا

(١) المصدر السابق: ص ١٣٦.
(٢) المصدر السابق: ص ١٣٥.
(٣) المصدر السابق: ص ١٣٧.

ضرورة أن الحادث لا يوجد من نفسه، فافتقر إلى صانع، فعقل مذهبهم في القول بالصانع. وهو ما سوف يعتمد عليه الغزالي في كتبه الأخرى دون تناقض. أما فرقة الدهرية فقد رأوا أن العالم قديم، كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعاً، ومعتقدهم مفهوم وإن كان الدليل يدل على بطلانه. وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك، وهذا المذهب بوضعه متناقض، لا يحتاج فيه إلى إبطال[1]. وهكذا تعتبر هذه المسألة امتداداً للمسألة السابقة، وموقفه منها هو نفس موقفه من فكرتي القدم والحدوث، ومعنى الفعل والمفعول. ويتلخص موقف الغزالي في مسألة الصلة بين الله والعالم، وكيفية خلقه للعالم منتقداً نظرية الصدور المشائية بقوله لهم: ما المانع أن يقال المبدأ الأول عالم مريد قادر يفعل كما يشاء، ويحكم ما يريد، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد؟! فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة العقل ولا نظره، وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فيجب قبوله. فلنتقبل مبادىء هذه الأمور من الأنبياء، وليصدقوا فيها إذ العقل ليس يحيلها، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية، ولذلك قال صاحب الشرع ـ صلوات الله عليه ـ «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله»[2]. وهذا إبطال لكل محاولات الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله كواجب الوجود بأدلة عقلية تتساوى في نظرهم مع ما جاء على ألسنة الأنبياء.

ثم تأتي مناقشة الغزالي لمسألة الكثرة والوحدة في الذات الإلّهية التي تحددها مشكلة الصفات وعلاقتها بالذات الإلّهية، ومحاولة المشائين نفيها تمشياً مع أرسطو وأفلوطين في العالم اليوناني، ومع المعتزلة في العالم

---

(١) المصدر السابق: ص ١٥٣.

(٢) الغزالي التهافت ص ١٥١ ـ ١٥٣.

الإسلامي. وتقع هذه المناقشة في خمس مسائل يحاول الغزالي إبطالها وتعجيزهم فيها وهي:

١ ـ إقامة الدليل على استحالة إلهين.

٢ ـ مذاهبهم في نفي الصفات.

٣ ـ إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل.

٤ ـ إن الأول موجود بسيط بلا ماهية.

٥ ـ بيان بأن الأول ليس بجسم.

ويلخص الغزالي مبادىء الفلسفة المشائية بطريقة عقلية واضحة كل الوضوح تدل على تفهمه العميق الذكي لفلسفة المشائين حيال مسألة الوحدانية، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود، كل واحد منهما لا علة له. فيذكر أن من كلامهم المشهور أن المبدأ الأول لا ينقسم بالقول الشارح، كما لا ينقسم بالكمية، وعلى هذا ينبني إثبات وحدانية الله تعالى عندهم. بل زعموا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري تعالى من كل وجه، وإثبات الوحدة بنفي الكثرة من كل وجه. والعمدة في فهم مذهبهم قولهم بأن ذات المبدأ الأول واحدة، وإنما تكثر الأسماء بإضافة شيء إليه، أو إضافته إلى شيء، أو سلب شيء عنه، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه، ولا الإضافة توجب كثرة، فلا ينكرون إذن كثرة السلوب وكثرة الإضافات ولكن الشأن في رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة. وسوف أعتمد على القليل من هذه الصفات بطريق السلب والإضافة كما عرضها الغزالي لكثرتها ولتوضيحها. فمعنى أنه «أول» فهو إضافة إلى الموجودات بعده. «ومبدأ» أي إشارة إلى أن وجود غيره منه، وهو سبب له، فهو إضافة له إلى معلولاته. «وجوهر» معناه الوجود مسلوباً عنه الحلول في موضوع وهذا سلب، «وقديم» معناه سلب العدم عنه أولاً. «وباق» هو سلب العدم عنه آخراً. وحينئذٍ يعلق الغزالي على هذا كله بأنهم

على الرغم من قولهم بهذه الصفات السابقة فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد، لا كثرة فيه، وهذا من العجائب[1].

ثم يناقش الغزالي اتفاق الفلاسفة على استحالة العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول كما اتفقت المعتزلة. وأنهم قد زعموا أن هذه الأسامي وردت شرعاً ويجوز إطلاقها لغة، ولكن ترجع إلى ذات واحدة. كما زعموا أنه لا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته، كما هو الحال بالنسبة إلينا، لأن ذلك يوجب كثرة في واجب الوجود وهو محال، فلهذا أجمعوا على نفي الصفات. فيتساءل الغزالي متهكماً: وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوي المعتزلة، فما البرهان عليه؟! ويرد عليهم بقوله إذا كانوا يعنون بواجب الوجود ما ليس له علة فاعلة، فلم قالوا ذلك مع قولهم بأن ذات واجب الوجود قديم ولا فاعل له، فيمكن أن يقال لهم وكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل له. ويتابع حجة الإسلام مناقشتهم في العبارات المختلفة التي حاولوا صياغة مذهبهم بها فيما يتعلق بالصفات ومقارنتها للذات، فإن عبر عن ذلك بالتابع أو العارض أو المعلول، أو ما أراده المعبر، فإنه لم يتغير المعنى، إذ لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالمواصفات، ولم يستحل أن يكون قائماً بالذات، وهو مع ذلك قديم وهو لا فاعل له! وخلاصة القول إن كل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة، بتسميته ممكناً وجائزاً وتابعاً ولازماً ومعلولاً، وأن ذلك مستنكر، فيقال لهم: إن أريد بذلك أن له فاعلاً، فليس كذلك، وإن لم يرد به إلا أنه لا فاعل له، ولكن له محل هو قائم فيه، فليعبر عن هذا المعنى بأي عبارة أريد، فلا استحالة فيه[2].

ثم تأتي مسألة تعريف الله وأن ذاته لا تنقسم بالجنس والفصل،

---

(١) المصدر السابق: ص ١٥٨ - ١٦٣.

(٢) الغزالي التهافت ص ١٧٠ - ١٧٣.

وحجتهم في ذلك أن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل، وأنه لا يتطرق إليه الانقسام ـ في حق العقل ـ بالجنس والفصل. فلم يكن له حد (أي تعريف) لأن ما لا تركب فيه فلا حد له. فليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب الذي هو طبيعة حقيقية وماهية في نفسه هو له وليس لغيره، ولم يشاركه غيره في ذلك، وعلى ذلك لا ينفصل عنه بفصل نوعي، ولا يكون له حد. وهنا يعود الغزالي إلى قولهم السابق الذي دحضه، أي إنه لا دليل لهم عليه إلا قولهم المحكى عنهم في نفي الصفات. ويذكر لهم أن منشأ التلبيس في جميع ما ذهبوا إليه، هو في لفظ «واجب الوجود» فليطرح، فلا يسلم أن الدليل يدل على وجوب الوجود إن لم يكن المراد به «موجود لا فاعل له قديم»[1].

أما قول الفلاسفة بأن وجود الأول بسيط، أي وجود محض، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره. فإن دليلهم في هذا إنما يرجع إلى دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي. وكل هذا مرجعه إلى منبع التلبيس عندهم، أي في إطلاق لفظ الوجود الواجب[2]. ومعنى هذا أن الغزالي يريد بهم العود إلى القرآن نفسه كي يعرفوا أسماء الله وصفاته، وأنه ليس هناك أي حاجة إلى الألفاظ والألقاب الفلسفية التي توقعهم في تناقض وخلاف مع المسلمين.

وأخيراً تأتي المسألة المتعلقة بإقامتهم الدليل على أن الأول ليس بجسم. وهنا لا يجشم الغزالي نفسه أي تعب أو نصب ويذكر أن هذا القول لا يستقيم إلا لمن يرى أن الجسم حادث مخلوق، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث، وكل حادث يفتقر إلى محدث. أما الفلاسفة فذهبوا إلى أن هناك

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٣ ـ ١٨٥.

(٢) المصدر السابق: ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

جسماً قديماً لا أول لوجوده، مع أنه لا يخلو عن الحوادث (أي العالم) فلم يمتنع أن يكون الله الأول جسماً؟! وخلاصة القول إن من لا يصدق بحدوث الأجسام، لا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلاً[1].
وهكذا يدور محور النقد الفلسفي للمشائية الإسلامية عند الغزالي حول فكرتي الحدوث والقدم. فيؤكد المرة بعد الأخرى أن من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث، لأنه لا يخلو عن الحوادث، عقل مذهبهم في قولهم: إنه يفتقر إلى صانع وعلة. أما عن الفلاسفة المشائين فما الذي يمنع أن يكون مذهبهم هو مذهب الدهرية وهذا كله قد صدر عند الغزالي على أساس التحليل الباطني الداخلي لنصوص الفلاسفة وأقوالهم من حيث إنهم يؤكدون أن العالم قديم كقول الدهرية، فلا علة له ولا صانع، وإنما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم، ولا ينعدم جسم، وإنما تحدث الصور والأعراض. فإن الأجسام التي هي في السماوات قديمة، والعناصر الأربعة التي هي حشو فلك القمر وأجسامها وموادها قديمة، وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات، وتحدث النفوس الإنسانية والحيوانية والنباتية، وهذه الحوادث تنتهي عللها إلى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة، ومصدرها نفس قديمة للفلك، فإذن لا علة للعالم ولا صانع لأجسامه، بل هو كما هو عليه لم يزل قديماً كذلك بلا علة - أي الأجسام - فما معنى قولهم: أن هذه الأجسام، وجودها بعلة وهي قديمة؟! فاتضح من هذا كله أن من لا يعتقد حدوث الأجسام، فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلاً[2].

ثم تأتي أهم صفات الذات الإلّهية ألا وهي صفة العلم الإلّهي التي تحدد مسألة علم الله للكليات والجزئيات، أو ما يعرف باسم الصلة بين الله

(١) المصدر السابق: ص ١٩١ - ١٩٣.
(٢) الغزالي: التهافت ص ص ١٩٤ - ١٩٥.

والعالم التي تقوم على أساس علم الله لذاته ولغير ذاته. وهنا يبين الغزالي تهافت فلسفة المشائين وبخاصة ابن سينا. فيذكر أنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه، إلى نفس الذات، فإنهم أثبتوا كون الله عالماً، فيلزمهم من هذا أن يكون ذلك العلم زائداً على مجرد الوجود. حينئذٍ يقال لهم: أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته؟! فمنهم من قال لا يعلم إلا ذاته ومنهم من يسلم ذلك وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم أن الله يعلم الأشياء بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم، أي توجب كثرة في الذات الإلّهية. وهنا يوجه الغزالي انتقاده لهذا الموقف بالذات فيذكر أنه إذا كان علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها هو غير علمه بنفسه، فقد أثبتوا حينئذٍ كثرة ونقضوا القاعدة. وإن كان هذا العلم هو عين العلم بنفسه، وعين ذاته، فلم يتميزوا عمن يدعى أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه، وعين ذاته، ومن قال ذلك سفه في عقله. فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته أثبت كثرة لا محالة[1].

وقد حصر الغزالي اتجاه ابن سينا في علم الله للموجودات كلها بنوع كلي وأوضح أن هذا قائم عنده على أساس أن الأول موجود لا في مادة، فهو عقل محض، حينئذٍ تصبح جميع المعقولات مكشوفة له، والذي يمنع عن إدراك الأشياء كلها هو التعلق بالمادة والاشتغال بها. ومثال ذلك أن نفس الآدمي مشغولة بتدبير المادة - أي البدن - فإذا انقطع شغله بالموت، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية، والصفات الردية المتعدية إليه من الأمور الطبيعية، انكشفت له حقائق المعقولات كلها، ولذلك قضي بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات، ولا يشذ عنهم شيء، لأنهم أيضاً عقول

(١) المصدر السابق: ص ١٧٤ - ١٧٥.

مجردة لا في مادة. وهنا يذكرهم الغزالي بمقالتهم المشهورة بأن العالم قديم لم يحدث بإرادة الله، فمن أين إذن عرفوا أنه يعلم غير ذاته؟! فالله عندهم فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته، بالطبع والاضطرار، لا بطريق الإرادة والاختيار، بل لزم الكل ذاته، كما يلزم النور الشمس، وكما لا قدرة للشمس على كف النور، ولا للنار على كف التسخين، فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله، وهذا النمط ـ وإن تجوز بتسميته فعلاً ـ فلا يقتضي علماً للفاعل أصلاً[1] هذا هو موقف المشائين.

أما موقف المسلمين الحقيقي فقد انبثق من حصرهم الوجود في حادث وقديم، ولم يكن عندهم قديم إلا الله سبحانه وتعالى وصفاته، وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه، فإن المراد بالضرورة ـ لا بد أن يكون معلوماً للمريد. وهكذا يعطي الغزالي صفة العلم الأولوية والأهمية على جميع الصفات الأخرى. وهكذا بنوا عليه أن الكل معلوم له لأن الكل مراد وحادث بإرادته، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته على العكس من مذهب المشائين، ولم يبق إلا ذاته. ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة، وكل حي يعرف غيره، فهو أن يعرف ذاته أولاً، فصار الكل عندهم معلوم لله تعالى وعرفوه ـ أي العلم ـ بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم[2].

وهكذا يتلخص موقف المسلمين في أنهم لما عرفوا حدوث العالم بإرادته، استدلوا بالإرادة على العلم ثم بالإرادة والعلم جميعاً على الحياة، ثم بالحياة على أن كل حي يشعر بنفسه وهو حي فيعرف أيضاً ذاته، إلى جانب معرفته لكل ما يحدثه، فكان هذا منهجاً معقولاً في غاية المتانة. أما الفلاسفة

---

(١) المصدر السابق: ص ١٩١ ـ ١٩٦.

(٢) المصدر السابق: ص ١٩٦.

فقد نفوا الإرادة والإحداث، فيلزم من ذلك أنه لا يعرف غيره، لأن من يعرف ذاته، يعرف ما يصدر عنه فيعرف غيره، ولكن من لا يعرف غيره لا يستبعد ألا يعرف نفسه[1].

هذا هو موقف الغزالي في كتابه التهافت من مشكلة الألوهية وصلة الله بالعالم كما عبر به عن موقف المسلمين من أهل السنة والجماعة المستمد من الكتاب والسنّة. وهو موقف لا يتناقض مطلقاً مع ما جاء في كتبه الأخرى التي تتميز بأنها كتبت لطبقة خاصة. وحتى تهمة إنكاره لعلم الله للجزئيات لا يجوز نسبتها إليه. ونستطيع تحديد فلسفة الغزالي في هذه المشكلة مبدئياً كما عرضها السبكي مؤرخ الطبقات الشافعية. فيتحدث عن التنزيه عند الغزالي بأن الله ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر، ولا تحله الأعراض لا يماثل موجوداً ولا يماثله موجود، وليس كمثله شيء. استوى على العرش على الوجه الذي قاله بالمعنى الذي أراده استواء منزهاً عن المماسة والاستقرار والتمكين والحلول والانتقال. لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطيف قدرته ومقهورون في قبضته وهو فوق العرش، وفوق كل شيء. وهو في ذاته معلوم الوجود بالعقول، مرئي الذات بالأبصار نعمة منه ولطفاً بالأبرار في دار القرار وإتماماً للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم[2]، وهو نفس موقف الجويني وأهل السنة والجماعة.

أما صفة القدرة فتعني أن الله حي قادر جبار قاهر، وهو المتفرد بالخلق والاختراع، المتوحد بالإيجاد والإبداع. خلق الخلق وأعمالهم وقدر أرزاقهم وآجالهم. لا يعزب عن قدرته تصاريف الأمور. لا تحصى مقدوراته ولا تتناهى معلوماته. وهنا تأتي مشكلة العلم الإلّهي المتصلة بالقدرة

---

(١) الغزالي: التهافت ص ٢٠١.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٤ ص ١١٨ - ١١٩، الغزالي: الإحياء جـ ١ ص ٦٧ - ٦٨.

والإرادة. فقد نقل ابن الصلاح عن المازري قوله بإن كتاب «المضنون» المنسوب إلى الغزالي قد اشتمل على التصريح بقدم العالم ونفي العلم القديم بالجزئيات ونفي الصفات، وكل واحدة من هذه يكفر الغزالي قائلها وأهل السنّة أجمعون فكيف يتصور أنه يقولها[1].

فقد وردت عبارة في «المضنون الكبير» اعتقد الدكتور عبد الرحمن بدوي أنها تشير إلى نفي الصفات. وهذا الاعتقاد غير صحيح بالمرة، بل يدل على عدم تفهمه للمذاهب الكلامية. هذا هو قول الغزالي: «يتخيل بعض الناس كثرة في ذات الله تعالى من طريق تعدد الصفات (المشبهة) وقد صح قول من قال في الصفات: لا هو ولا غيره وهذا التخيل يقع من توهم التغاير، ولا تغاير في الصفات. مثال ذلك أن إنساناً يعلم صورة الكتابة وله علم بصورة «بسم الله» التي تظهر تلك الصورة على القرطاس، وهذه صفة واحدة، وكمالها أن يكون المعلوم تبعاً لها، فإنه إذا حصل العلم بتلك الكتابة ظهرت الصورة على القرطاس بلا حركة يد، وواسطة قلم ومداد. فهذه الصفة من حيث إن المعلوم انكشف بها يقال لها: علم، ومن حيث إن الألفاظ تدل عليها يقال لها: كلام، فإن الكلام عبارة عن مدلول العبارات، ومن حيث أن وجود المعلوم تبع لها يقال لها: القدرة، ولا تغاير هنا بين العلم والقدرة والكلام، فإن هذه صفة واحدة في نفسها، ولا تكون هذه الاعتبارات الثلاث واحدة»[2].

وليس هناك أقوى من هذه العبارة ولا أدل منها على حقيقة مذهب الغزالي الذي لا يخرج مطلقاً على مذهب أهل السنّة والجماعة وبخاصة الأشاعرة. فالغزالي لا ينفي الصفات، بل هو ينفي الكثرة والتغاير والتشبيه

---

(١) المصدر السابق: ص ١٢١.

(٢) الغزالي: المضنون الكبير ص ١١، د. بدوي: مؤلفات الغزالي ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

والتجسيم، فقول الغزالي السابق «وقد صح قول من قال في الصفات لا هو ولا غيره» إنما هو تعبير صادق عن مذهب الأشاعرة الذين اتخذوا موقفاً وسطاً بين المعتزلة المعطلة وبين المشبهة والمجسمة، فلا الصفات هي الذات كما يقول المعتزلة ولا هي غير الذات كما ذهب المشبهة والمجسمة. وأول من نادى بهذا المذهب هو عبدالله بن كلاب الذي كان يقول إن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره، وإنها قائمة بالله، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات. فإن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره، وهو صفة له وغير ذلك من الصفات الأخرى وابن كلاب قد وافق أهل الحديث في مجمل عقائدهم، كما أن الأشاعرة من بعد سيوافقونه في مجمل عقائده وتفصيلها[1].

أما قول الغزالي «إذا حصل العلم بتلك الكتابة ظهرت الصورة على القرطاس بلا حركة يد وواسطة قلم ومداد» إنما يدل ذلك على نفي التجسيم والتشبيه في حق الله. فالإنسان هو الذي يكتب باليد والقلم والمداد ولا بد أن يتحرك. أما الله فتصدر عنه الأفعال دون واسطة ودون أي تغير في ذاته أو حركة تلحقه، وهذه قضية التنزيه التي أشرنا إليها من قبل. والدليل على ذلك أيضاً هو ما ذكره في أخص كتبه التي يقال أنه أودع فيها أسراره وأقواله المستورة الممنوعة على العامة. فهذا هو ما يقوله الغزالي في كتابه: «المعارف العقلية»: «لا شك أن الله تعالى منزه عن الحاجة إلى الآلات، وأنه تعالى يدرك جميع الموجودات بلا آلة ولا حدقة، ونحن نراها بآلات وكذلك يسمع جميع الأصوات والكلمات من غير أذن مجوف. وهو قادر على التكلم بجميع الكلمات من غير آلة وحنك ولسان[2].

---

(١) د. النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ٨.

(٢) الغزالي: المعارف العقلية ص ٨٩ ـ ٩٠.

والعبارة التي جاءت في المضنون الكبير قد توحي بنفي العلم للجزئيات قوله في فصل الرزق مقدر مضمون، وهو من المعقولات لا من المنقولات، لأن الحق تعالى عقل ذاته وما توجبه ذاته فهو قد عقل جميع الموجودات (وهذا يدل على أن الله يعلم جميع الجزئيات) وإنما يوجب وجود كل واحد منها أعني الموجودات المبدعات على ما وجد، لأنه سبحانه وتعالى يعقل وجود الكل من ذاته، (وربما فهم البعض أن هذه إشارة إلى العلم الكلي، أن يعقل الموجودات عندما يعقل ذاته فقط) ولكن عبارة الغزالي لا تفيد ذلك، بل تفيد عدم التغير والتكثر: فكما أن تعقله ذاته لا يجوز أن يتغير، فكذلك تعقله لكل ما توجبه ذاته لايتغير»[1]. وقد دافعت عن الغزالي في هذه المسألة في الفصل الأول.

وهذه أيضاً شهادة السبكي وهو أعلم بالحقيقة في نظر الغزالي حيث ينقل عنه ما ذكره في صفة العلم، كما ورد في الإحياء: «وأنه عالم بجميع المعلومات محيط علمه بما يجري في تخوم الأرضين إلى أعلى السموات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء. ويدرك حركة الذر في جو الهواء، ويعلم السر وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر. يعلم بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً في أزل الأزل لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال[2].

ويزداد اليقين كلما رجعنا إلى كتب الغزالي، بأنه لم يخرج مطلقاً على المخطط الإسلامي الحقيقي الذي رسمه لنفسه متفقاً مع مذهب أهل السنة والجماعة (الأشاعرة)، حتى استحق لقب (حجة الإسلام) بكل جدارة. فقد

(١) المضنون الكبير ص ٤.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٤ ص ١١٩، الأحياء للغزالي: جـ ١ ص ٦٨.

خصص فصلاً في (معارج السالكين) عن العلم الإلّهي وأن الله سبحانه عالم بالمعلومات، ويناقش فيه الفلاسفة على غرار مناقشته في التهافت فيذكر أن المثبتين للصانع اتفقوا على أن الله تعالى عالم، ولكنهم اختلفوا فيما هو به عالم وهل علمه زائد عليه أم لا؟ وهذا الاتفاق في إثبات العلم، ولإيضاح ذلك يجب القول بإن العالم لا يخلو أن يكون له محدث أو لا محدث له. فإن لم يكن له محدث فقط بطل وإذا كان له محدث، لم يخل أيحدثه وهو عالم به أو غير عالم به. فإن قيل أحدثه ولا علم له به، فهو إما مقهور أو ذاهل وهذا باطل إذ ذاك محال. وهكذا يربط الغزالي بين خلق الله للعالم وإحداثه وبين العلم به، كما اتضح ذلك كثيراً في التهافت على العكس من المشائين. فلم يبق إلا أنه عالم، فإن قيل: هو عالم ولكن بالكليات، وأما بالجزئيات فذلك يوجب تجدد علمه بتجدد الوارد وذلك باطل، والذي يلزم في حدوث جزء منه، فإن الحدوث لا يختلف. فلو صح أن تحدث خردلة دون علمه، لجاز أن تحدث السماء دون علمه. وهنا يرد الغزالي بأقوال الفلاسفة أنفسهم فيذكر أن الباري سبحانه عندهم عقل محض، ومن شرط العقل المحض المبرأ عن المادة أن لا يجهل معلوماً وإنما طرأ الجهل على الإنسان من حيث هو في مادة فاشتغل بها عن غيرها، وهي نفس عبارة التهافت مما يدل على أن معراج السالكين للغزالي، وليس مشكوكاً فيه كما يذهب الدكتور عبد الرحمن بدوي. ثم يناقشهم على الوجه الذي أثبتوه للسماء. وهنا نصل إلى محك الحقيقة عند الغزالي في أنه لم يخرج على مذهب الأشاعرة مطلقاً في مسألة الصفات، وأن جميع التهم التي حامت حوله باطلة من أساسها فنستمع إلى الغزالي وهو يقول: «إن مذهبنا أن الله سبحانه عالم بالكليات والجزئيات، ولا يطلق عليه «لا علمه ذاته ولا غيرها»، لأن التحكم بالإضافة (إضافة اسم إلى الباري تعالى وإطلاقه طريقة الشرع، وليس في حكم الشرع ما يدل على أن العلم زائد، بل ورد ذلك مطلقاً وشهدت أدلة العقول على أن الله تعالى

عالم، وأن العلم لا يصح أن يكون موجوداً قديماً قائماً بنفسه مستغنياً عن الباري تعالى، وبطل أن يكون قديماً يفتقر إلى شرط[1] أي إلى علة في ذات الله.

ويزداد موقف الغزالي وضوحاً بقوله إن الله تعالى عالم، وأنه مبديء العالم وثبت افتقار العالم إليه، واتفق على ذلك الكافة. وإن سموه علة، فقد طبقوا على أن العالم لا قوام له دونه، وثبت علمه به، وعلمه تعالى بالمعلومات فيما كان أو يكون على وتيرة واحدة لا يتغير ولا يجهل ولا يذهل. والعلم متى أضيف فهو قبل الفعل أبداً ودائماً بعده. ثم تعلق العلم بأنه سيكون إذا أضيف إلى جهة المعلومات فتنقسم المعلومات في حقه إلى ما يكون وإلى ما كان، فكل ما يكون فهو في القوة، وما كان فقد خرج إلى الفعل فتغير حال المعلوم لا العلم[2]. أي الموجودات هي المتغيرة الحادثة، أي وجدت بعد أن لم تكن موجودة. أما العلم الإلٓهي فهو ثابت لا يتغير ولا يتجدد فهو في الماضي والحاضر والمستقبل واحد. وهذا النص السابق كفانا مؤونة الرد على كل متهمي الغزالي بالخروج على الدين. وهو نص يقف بقوة في وجه التيار المشائي.

وحتى في كتاب «مشكاة الأنوار» اتخذ الغزالي في الفصل الثالث مسألة الصفات الإلٓهية محوراً لتفكيره ورفض أقوال عدد كبير من الفرق الإسلامية وأصحاب المذاهب الأخرى غير الإسلامية ممن أطلق عليهم اسم المحجوبين، فظهر له أن منهم من قال بالتشبيه أو بالغ فيه حتى وقع في التجسيم الصريح ومنهم من جنح إلى التنزيه المطلق كالمعتزلة وبعض فلاسفة الإسلام. والغزالي أشعري المذهب[3].

---

(١) الغزالي: معراج السالكين ص ٤٦ ـ ٤٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٩، ٥١ ـ ٥٤.

(٣) مشكاة الأنوار: ص ٢٧ من مقدمة المحقق.

فيذكر في القسم الثالث أن المحجوبين بمحض الأنوار أصناف لا يمكن إحصاؤهم وأولهم طائفة عرفوا معاني الصفات تحقيقاً وأدركوا أن إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة والعلم وغيرها على صفاته ليس مثل إطلاقه على البشر، فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات وعرفوه بالإضافة إلى المخلوقات كما عرف موسى عليه السلام في جواب قول فرعون: «وما رب العالمين»[1] فقالوا إن الرب المقدس المنزه عن معاني هذه الصفات هو محرك السماوات ومدبرها[2] وهو تفسير للآية **﴿قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين به﴾**[3].

إذا كان هذا موقف الغزالي في كتبه الخاصة، فلا شك أن موقفه في كتبه الأخرى الكلامية من أمثال «الاقتصاد في الاعتقاد» و «إلجام العوام عن علم الكلام» لا يخرج مطلقاً عن موقفه في التهافت. فيذكر في صفة العلم: أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات والموجودات والمعدومات. فالموجودات منقسمة إلى قديم وحديث. والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم. فيجب ضرورة أن يكون عالماً بذاته وصفاته إن ثبت أنه عالم بغيره، ومعلوم أنه عالم بغيره. لأن ما ينطبق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب، وذلك يدل على قدرته. والله يعلم ما لا نهاية له لأن الممكنات في الاستقبال غير متناهية[4].

وأخيراً نختتم عملنا هذا في عرض فلسفة الغزالي من خلال المشاكل الثلاث كما اختتم هو نفسه أقواله في أصناف الفلاسفة. فيذهب الغزالي إلى أن الإلّهيات تظهر في أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما

---

(١) سورة الشعراء: من آية ٢٣.

(٢) الغزالي مشكاة الأنوار ص ٩٠.

(٣) سورة الشعراء آية ٢٤.

(٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٦ - ٤٧.

شرطوه في المنطق ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها ولقد قرب مذهب «أرسطاليس» فيها من مذاهب الإسلاميين على ما نقله الفارابي وابن سينا. ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين، أصلاً يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر، أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها كافة المسلمين، وذلك في قولهم:

١ ـ إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضاً ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به.

٢ ـ ومن ذلك قولهم: «إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات» وهذا أيضاً كفر صريح، بل الحق أنه: **﴿لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض﴾**.

٣ ـ ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل.

وأما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات، وقولهم بأنه عليم بالذات، لا يعلم زائد على الذات، وما يجري مجراه، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك[1].

---

(١) الغزالي: المنقذ ص ١٥١ ـ ١٥٧ والتهافت ص ٣٠٥ ـ ٣٠٨.

ثالثاً ـ أبو البركات البغدادي

يستعرض أبو البركات البغدادي ـ كعادته ـ آراء السابقين عليه، وبعد أن يفحصها فحصاً ويمحصها تمحيصاً يحاول تخير موقف له. وهو مستمد من آراء المتكلمين وبخاصة الغزالي. ويتضح هذا عنده كثيراً وعلى وجه التحديد في موقفه من الطرق العلمية التي ينتهي منها الإنسان بعلمه إلى معرفة الله تعالى. وكذلك في موقفه من مسألة العلم الإلّهي خاصة والصفات عامة.

سوف أثبت ذلك كله عن طريق إيراد النصوص عنده وعند الغزالي. وحتى عندما يستخدم أبو البركات فكرتي الوجوب والإمكان، فإنه لا يأخذها بالمعنى المشائي، بل يفضل استخدامها بمعنى العلة والمعلول، مما يجعله قريباً من المتكلمين، مما جاء على ألسنة الأنبياء كما يقول هو نفسه ذلك. أبو البركات يقف من دليل الحركة الأرسطي موقفاً لا يخلو من التهكم والسخرية والنقد الهادم، ويستعرض الأدلة الصحيحة المعتبرة والموثوق بها، كما يأخذ بالجانب الإشراقي والصوفي في معرفة الله.

فيذكر أن الاستدلال على المبدأ الأول من الحركة ليس بحق ولا هو الطريق الخاص إلى معرفته. والبرهان على ذلك غير مستقيم، فلا تدل الحركة على المبدأ الأول على ما قالوا خاصة من حيث إنهم لم يفسروا طبيعة هذه الحركة أكثر من معنى العشق والشوق حتى لا يجعلون المبدأ الأول مباشراً للحركة. فإن الذي يباشر الحركة يكون نفساً في الجسم المتحرك

فيحرك الجسم بالذات، ويحرك نفسه بالعرض، أي بحركة الجسم - كحركة الملاح في سفينته - كما أن المبدأ الأول يوجب الحركة من المحرك المباشر للحركة فيتحرك لأجله عشقاً له، أو شوقاً إليه. وهم لم يذكروا كيف هو هذا الشوق؟ وإلى ماذا؟ ولو قال (أرسطو) لامتثال أمره، وطاعته في تقديره لكان أولى وأسهل. فإن هذا يعرف منه لم وكيف، ولا يعرفان من ذلك. فالطريق إلى معرفة الله تعالى من جهة الحركة الفلكية على الوجه الذي قالوا غير مهد[1]. فما هو إذن الطريق إلى الله عند أبي البركات. . . ؟.

إنها الطريق التي سلك فيها من جهة المعلولات إلى عللها. والمبتدئات إلى مبادئها وهي الطريق التي أوجبت عند قول النظار، وجود علة أولى لا علة لها، وهدتهم إلى مبدأ أول لا مبدأ له. وهذا إنما اهتدى به الحكماء القائلون بوجود العلة والمعلول معاً في الزمان حتى امتنع عندهم ذهاب ذلك في علة قبل علة للمعلول الموجود إلى غير نهاية. وهي بأسرها مع المعلول في الزمان الواحد معاً، بل ويجب التناهي إلى ما يجب وجوده أولاً. فمن هذه الجهة حقت المعرفة بعلة العلل وأول الأول. هذه هي الطريق الأولى.

أما الطريق الأخرى، وهي لا تخرج أيضاً من حيث الجوهر عن الأول. وهي من جهة الوجود الممكن والواجب، وهي كذلك من جملة النظر في العلة والمعلول يخالفه في العبارة، وإشباع النظر من جهة الإمكان والوجوب. وتستحكم المعرفة به من جهة ما يؤدي إليه النظر من وجوب تقدم وجود موجود، هو واجب الوجود بذاته، قبل كل موجود بغيره[2]. وهذا جانب مشائي إلى حد ما، وبخاصة عندما يقارن بين الممكن والواجب.

---

(1) أبو البركات: المعتبر جـ ١٣٢ - ١٣٣.

(2) المصدر السابق ص ١٣٣.

فيذكر أن الوجود بغيره لا يكون وجوده بذاته واجباً ولا ممتنعاً، وما ليس بواجب ولا ممتنع فهو ممكن الوجود، وإما ممكن الوجود بذاته وهو إذا صار موجوداً فوجوده عن غيره وبغيره، وذلك الغير الموجب لوجود الممكن الوجود، إن كان ممكن الوجود أيضاً فحكمه هذا بالمثل. فلا يوجد الممكن إلا بعد الواجب ووجود الممكن أدل على وجود الواجب الوجود بذاته، منه على وجود نفسه. فالحوادث من الموجودات أدل على وجود القديم منها على أنفسها. والحوادث ههنا تقال بمعنى الحدث الزماني وغيره، كما يقال القديم بمعنى القدم الزماني وغيره[1]. وهنا يخرج البغدادي على المشائية في معنى الحدوث والقدم والطريق الثالثة، يستقل بها أبو البركات ولا نراها عند غيره، وهي من جهة العلم وتعليمه وتعلمه، ينتهي فيها النظر كما انتهى في الوجود المعلول إلى غير المعلول. كذلك تنتهي في النظر العلمي من عالم يتعلم من غيره حتى تنتهي إلى العالم بذاته الذي علمه لذاته بذاته من ذاته. والطريق فيه بعينها هي طريق العلة والمعلول في العلم حتى يكون العلم الأول الذي هو علم الأول علة لكل علم بعده، وهو غير معلول لعلم قبله، وقال بذلك الأنبياء والعلماء. فإن العلم الأول هو العالم الأول والكتاب هو أم الكتاب، أي به الوجود، لا بل أم الوجود الذي هو علم الأول الذي بحسبه أمره فكان ما أمر به على ما أمر به، بقدرته التي لا تعجز ولا تمانع[2].

ثم تأتي الطريق الرابعة ـ وهي موجودة عند المتكلمين جميعاً وبخاصة الغزالي ولدى الكندي أيضاً، بل ولدى كل فلسفة تؤمن بفكرة الغائية والنظام والتضامن من المشاهدة في العالم. وهذه الطريق يسميها أبو البركات «الحكمة العملية» وهي مستمدة مما رآه من خلق المخلوقات من السماويات والكيانيات والجمادات والحيوانات والنبات ومن النظام في الشخص الواحد

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ ٣ ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

والأشخاص الكثيرة والأنواع المختلفة، دل كل ذلك على أن الأفعال فيها ترجع إلى حكيم يسوق المبادىء إلى غاياتها، والأوائل إلى نهاياتها، ويجمع بينها على حالة يستبقي بعضها ببعض، وينتفع بعضها ببعض، كما هو الحال في النبات والحيوان والإنسان. فخالق النظام في أفعال الأنواع هو واحد للأنواع الكثيرة، وللجامع في ذلك بين الأفعال السماوية والأرضية، هو واحد في السماء والأرض، فهو ذلك الواحد الذي كان معلم المتعلمين بأسرهم، هو مسدد أفعال الفاعلين بأسرهم، فهو عالم العلماء والعالم الأول، والعالم بذاته وحكيم الحكماء، والحكيم الأول والحكيم بذاته، أي إحكام العمل بالعلم[1].

وهذا موقف الغزالي لنرى مدى التشابه بينهما. فهو بعد أن شرح بالتفصيل كل أعضاء الإنسان والحكمة في خلقها ونسبة كل عضو إل العضو الآخر، ومشابهة ذلك بينه وبين الحيوان والنبات، ومضاهاة ذلك كله على كل جزء من العالم يذكر أن جميع هذا كله بتقدير الله تعالى وتدبيره لا إله إلا هو. فمتى تأمل هذا النضد المحكم والترتيب المنظم، ومعاملة بعض القوى لبعض، وكيف خلقت اليد للبطش، واللسان للكلام، والحدقة للرؤية، وكيف خلقت على شكل ملائم للنور، فجعلت جامداً في أغشية لطيفة مكفنة بالأشفار التي لها أهداب تقيها الغبرات والنور الكثيف أن يغشيها، علم أن ذلك دال على أن لهذا الصنع العجيب والأمر الغريب مدبراً دبره، وعليماً اتقنه هو الله تعالى[2].

وأخيراً تأتي الطريق الخامسة وهي المعبرة عن الجانب الإشراقي في فلسفته وهو يذكر أنه مارسها وخبرها بالتجربة الروحية ـ كأفلوطين ـ فيذهب

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) الغزالي: معراج السالكين ص ١٤ ـ ٢١، لمضنون الكبير ص ١٦ ـ ١٧.

إلى أنه لولا أن سبيل البيان وطريق البرهان غير طريق الدعوى، لشرح من ذلك ما عرفه من أحواله في خاصته، وأحوال من كان له نصيب من ذلك حتى نعرفه ونعتبر به. وهنا يؤكد فكرة الأحوال والتجارب الذوقية الصوفية التي يعانيها صاحب هذه الطرق. فيذكر أن المخاطب بهذا لا يكفيه الإخبار في الاعتبار دون الاختبار، وبحسب خبرته واعتباره من تجربته، وليس ذلك من خواص الخواص من الناس دون العوام، وهذا اتجاه جديد عند أبي البركات، حيث يجعل الطريق الصوفي والتجربة الروحية ظاهرة عالمية، لا يستقل بها دين واحد، بل هي عامة حتى في الديانات المختلفة. فيذكر أن هؤلاء العوام هم الذين ما منهم إلا من يلجأ عند ضرورته بطبع إلى من يظن أنه سميع الدعاء، حتى البوادي من العرب والأتراك والأكراد الذين لا يعرفون نبياً ولا علماً، نرى عندهم من ذلك معرفة بتجارب يعملون بحسبها، فيوفون بالنذور، ويصدقون فيما يحلفون عليه، ويدعو المظلوم على الظالم ويخاف الظالم التبعة في ظلمه[1].

ويستمر الجانب الإشراقي حتى يصل إلى أسمى مرتبة، وأشرف غاياته، حين يؤكد أبو البركات أن الذي وجوده أوجب وأتم، فهو أظهر إذا كان الإظهار بالوجود، فالمظهر هو الموجد، والظاهر هو الموجود. فالذي وجوده أوجب من كل وجود، يجب أن يكون ظهوره أتم، لكون وجوده الأقدم والأوحد. وإنما الظهور قد يكون عند بعض المدركين حجاباً. وكما أنه إذا أنست العين بالنور الأضعف، قدرت على إبصار النور الأقوى، وتدرجت من الأقوى إلى الأقوى فالأقوى، حتى ترى ما كانت تعجز عن إدراكه في أول بروزها من الظلمة. فكذلك تكون النفس الإنسانية إذا أنست بالمدركات الظاهرة من عالم الربوبية، قويت بأقربها منها على إدراك أبعدها

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ ٣ ص ١٣٨.

عنها حتى تنتهي بمعونة الأقرب إلى الأبعد، والأدنى إلى الأقصى[1].

فما هي إذن طبيعة الله وماهيته عند أبي البركات؟ هل هو إلّه مشائي، أو إشراقي، أو إلّـه المتكلمين؟ إن الذي يحدد نوع هذا الإلّه، هي مسألة الصفات وموقف أبي البركات منها. ولا شك أن إلّـه المتكلمين سني إسلامي حقيقي ولا يقلل من قيمة هذا الموقف ما قد يظهر عند أبي البركات من تسميات يطلقها على «الله» ربما تشير إلى ثنائية النور والظلام التي يرجع الكثير منها إلى أثولوجيا أرسطاليس ـ على حد تعبير أستاذي الفاضل الدكتور أبو ريان ـ فالله عنده وعند الإشراقيين هو «نور الأنوار» و «القاهر» و «الجواد» فالعارفون وحدهم هم الذين يطلقون على الله هذه الأسماء القريبة من ماهيته لأنهم يدركونه إدراكاً مباشراً. وأكثر هذه الأسماء دلالة على الماهية الإلّهية هو «نور الأنوار». ولا عجب أن ينصاع للداعي به أي بنور الأنوار، ما في السموات والأرض جميعاً. ويصدر عنه وجود الأنوار بأسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها. فهو نور الأنوار كما هو مبدأ المبادىء فهو أبعد من أن يرى بالعين وأحق بأن يرى لكونه الأظهر في الوجود والأسبق والأحق بالوجود. فهو الأظهر في وجوده ولمن هو إليه أقرب والأخفى على أبصارنا التي نورها من نوره أبعد. فهناك إذن نوعان من النور: الأول خفي وهو النور المعقول، ويشتمل على الذوات النورانية كالألوهية والملائكة وسائر الروحانيات. أما النوع الثاني فهو الضوء المحسوس الذي نشاهده بالعين وهو الشعاع الصادر عن الشمس المحسوسة، وتلي هذه الأنوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة وهي ظلام كثيف. فهو إذن يفرق بين الأنوار الظاهرة المحسوسة وبين المادة، فالأولى في نظره ليست من الأجزاء الأرضية الكثيفة المظلمة بل هي صادرة عن النار

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ ٣ ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

اللطيفة الشفافة. ويستنتج أستاذي الفاضل الدكتور أبو ريان من هذا التمييز أنه يرجع بنا مباشرة إلى الثنائية الفارسية التي كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الإسلامي[1].

ولكن الرجل أبعد ما يكون عن هذه الثنائية الفارسية، وإلا أوقعناه في براثن هذه المجوسية التي يعتقد الدكتور أبو ريان أنه استمدها من كتاب مشكاة الأنوار للغزالي. فالغزالي وأبو البركات من أهل التوحيد الحقيقي ومن أصحاب التنزيه القائم على الكتاب والسنّة. وكما قلت، لا يمكن توضيح طبيعة الله عند البغدادي إلا من خلال موقفه من مسألة الصفات وبخاصة صفة العلم الإلّهي التي تحدد الصلة الحقيقية بين الله والعالم والتي تنقذه من هذه الثنائية المجوسية. وليس العيب أن يطلق أبو البركات على الله اسم «نور الأنوار» أو «القاهر» أو «الجواد»، ولكن العيب فيما إذا كانت طبيعة هذا الإلّه تخرجه عن الصورة الموجودة في الكتاب والسنّة ولا مشاحة في الأسماء طالما أنها تعبر عن حقيقة الله عنده كما رسمها المتكلمون السنيون وبخاصة الغزالي.

ولنستمع إلى أبي البركات في نفس الموضع الذي استمد منه الدكتور أبو ريان موقفه السابق، فيذكر أن لله تعالى أسماء تسمى بها بحسب المعاني التي تعرف بها، كما تسمى خالق الخلق، ومعطى الرزق، والموجد بعد العدم، والموجب لوجود الممكنات، والقادر والقاهر والرحيم والجواد ونحوها من الأسماء التي بحسب المعاني المختلفة عند العارفين في تعرفهم ومعرفتهم، وما به عرفوا، وكيف عرفوا. وليس في هذه الأسماء اسم يدل عليه دلالة الحرارة على الحرارة من جهة المعنى. فكذلك نسميه بنور الأنوار، وإنما نسميه باسم يدل على ذاته من عرف ذاته معرفة ذاتية، فسماه

---

(١) د. أبو ريان: نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا ص ٢٤ ـ ٢٥.

من حيث عرف على طريق الوضع ، كما سميت الحرارة حرارة والنور نوراً . فله عند العارفين به أسماء يناجون بها أنفسهم وغيرهم ممن شاركهم في المعرفة والمواطأة على التسمية بحسب المعرفة . ومعنى هذا عند أبي البركات أن أسماء الله مختلفة باختلاف الناس من حيث إنها وضعية . فهو يقول أيضاً : وإذا كان الله تعالى يعرف ذاته وهو بذاته أعرف من سائر مخلوقاته ، فتسميته لنفسه تكون كذلك أيضاً . فإذا تعرف إلى عبد من عبيده ، وقدره على رؤيته ومعرفته وما اختاره من الأسماء لذاته في تسميته كان ذلك الاسم هو اسم الذات على الحقيقة ، فهو أخص الأسماء من أخص المسمين لأخص مسمى ، فلا عجب أن ينصاع للداعي به ما في السموات والأرض جميعاً[1] . ومعنى ذلك أن ابن ملكا يرجع إلى ما ذكره الله من أسمائه الحسنى في كتابه العزيز تمشياً مع أهل السنّة والجماعة .

ولنستمع إليه أيضاً في نفس الموضع لندرك حقيقة الله عنده ، فإنه يعرفه بالإثبات والسلب . فالله تعالى لا شريك له في جنس فيعرف بجنسه ، ولا في فصل منوع ولا في نوع . فإنه واحد الذات لا يتجنس ولا يتنوع ، وإذ ليس له مشاركة ذاتية في الماهية لموجود آخر ، فليس له فصل ذاتي يميزه عن الآخر . ويشترك في هذا المشاؤون والمتكلمون على حد سواء . وأما الأعراض والخواص فليس له شبيه ولا مماثل في شيء منها فيعرف به . فبقي أن يعرفه العارف إما بمعرفة عرضية مركبة من أفعاله ونسبته إليها ، كما يقال مبدأ أول وعلة العلل . وإما بسلوب صفات هي موجودة لغيره ، كما يقال إنه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يموت ولا يعدم ، ولا هو أبيض ولا أسود ونحو ذلك من صفات المخلوقات التي يجل عنها ، وتنتفي عنه بالدليل النظري . وإما بمعرفة ذاتية تدرك فيها ذاته بذاته . فهذا هو الذي حصله النظر وعبر عنه النطق من

---

(١) أبو البركات : المعتبر جـ ٣ ص ١٠٨ .

معرفة الله تعالى ودل عليه من معرفة العارفين به[1].

ويحلل أبو البركات أسماء الله التي وردت في القرآن تحليلاً فلسفياً يتمشى مع ما عرف عن طبيعة الله وحقيقته في نظر المسلمين. فالمبدأ الأول واحد الذات والحقيقة والماهية، فهو واحد أحد، فرد صمد. الواحد من حيث لا كثرة فيه مطلقاً، أي لا غيرية فيه. والأحد من حيث لا كثرة فيه كما في العسكر الواحد. والفرد من حيث لا ند ولا ضد له، والصمد من حيث لا تركيب في ذاته، أي بسيط. فالأحدية فصل متمم للواحدية، والفرد فصل متمم للأحدية، والصمد فصل متمم للفردية. فهو واحد من كل وجه وجهة لا كثرة فيه، وهو خالق الخلق وعلة العلل، والواجب الوجود بذاته وحده لا شريك له. فعلم توحيده يبتدىء من حيث انتهى بنا العلم إليه من الموجودات التي عرفناها، بل من الوجود الذي نشعر به من نفوسنا. يعرفه الواحد منا من نفسه، ولو لم يكن معه في الوجود غيره[2]. وقد سبق مثل هذا القول عند الكندي والمتكلمين ومن قبلهم أفلوطين.

وعندما ننتقل إلى الحديث عن العلاقة بين الله كفاعل والعالم كمفعول له، نرى نفس المنهج الموجود عند الغزالي، ونرى أيضاً ماهية الفاعل الحقيقي عند أبي البركات كما هي عند الغزالي. فالمبدأ الأول لا قبل له فهو فاعل بالذات، إما بالطبع وإما بالإرادة أو بهما. ولا يمكن أن يكون فاعلاً بالطبع من حيث أن معنى الطبع هو القوة التي تفعل على سنن واحد وفن واحد وإن حركت فإلى جهة واحدة، وهذا هدم للمشائية. والمبدأ الأول هو مبدأ واحد لسائر الموجودات من الأفعال والذوات المختلفات الطبائع والجهات والانحاء والغايات. والمعنى الآخر للفاعل بالطبع، هو نفسه ما ذكره

(١) المصدر السابق: ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٦١.

الغزالي ، وهو الذي يفعل ما لا يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريده كالثلج في التبريد. فكيف يقصد النظام والإحكام في فعله من لا شعور له بما يقصده ، وكيف يوجد الأمر المحكم والنظام التام عن فاعل لا يشعر بما يفعل بذاته وقصده . وهنا يربط ابن ملكا ـ كغيره من المتكلمين ـ بين الصفات الإيجابية المختلفة . فيذهب إلى أن المبدأ الأول عالم بما يفعل ، والعالم بما يفعل إذا كان غير مقهور ، وليس فعله بالعرض ، يرضى بما يفعله ، فهو فاعل مريد راض بفعله ، وفعله لغاية لا محالة لأن العالم المريد الحكيم لا يفعل عبثاً ولغير غاية فالله إذن يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هي جوده . فجوده مقصودة في فعله ، والموجودات لزمت عن جوده ، فما جاد لأجل الإيجاد ، ولكنه أوجد لأجل الجود ، فغايته هي جوده الذي هو له بالذات ومن صفات الذات التي يشعر بها الموصوف[1] .

بل يستمر هذا الربط بين الصفات ، فيذكر أن قدرة الله على الخلق دليل قدرته على العلم ، إذ هو خالق الكل ، والخلق أكبر في القدرة من العلم . وإذا لم يصح التعجيز في الخلق ، فهو في العلم أحرى وأولى . وكيف وأكثرهم يقولون إن علم الله تعالى هو قدرته ، وقدرته وسعت كل شيء خلقاً ، فلا عجب أن يسع كل شيء علماً[2] .

كل هذا يؤكد الموقف الحقيقي لأبي البركات من مسألة علم الله للكليات والجزئيات ، وهو موقف لا يختلف عن موقف المتكلمين وبخاصة الغزالي ، حتى في عرضه للمذاهب المختلفة في هذه المسألة فيذهب إلى أن معرفة الله وعلمه قد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء . فقال قوم منهم إنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التي له بذاته ، وهو قول

(١) أبو البركات : المعتبر جـ ٣ ص ٦٦ ـ ٦٩.

(٢) المصدر السابق : ص ٨١.

القدماء وقال آخرون يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الأوقات على اختلاف الحالات فيما هو كائن وما هو آت، ويقصد بهم المتكلمين.

وقال آخرون: بل يعرف ذاته بذاته والصفات الكلية من مخلوقاته، والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ولا يعرف الجزئيات، ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات، ولا شيئاً من الحوادث من الأفعال والذوات وهو قول المحدثين في معرفة الكليات. وقد وصعت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات لتدقيق النظر، وتقرير أصول لم تتحرر، ووافقهم السامعون عليها فألزمهم بتصديقهم من حيث لا يشعرون. وهنا يشير أبو البركات إلى من قال بأن الله تعالى لا يحيط علمه بالموجودات، إلى كل من أرسطو والشيخ الرئيس ابن سينا[1].

وهو حين يعترض على ابن سينا بأن إدراك الله للجزئيات فيه إلحاق للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها، يضرب لنا مثالاً من الإنسان نفسه: فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهي غير جسمية تدرك الجزئيات أي أن مدرك الجزئيات فينا من المبصرات، والمسموعات وسائر المحسوسات ليس بقوة جسمانية[2].

بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيذكر أن الإنسان إذا كان يدرك المحسوسات بحواسه، فهو يدرك أيضاً الروحانيات كالملائكة بالاستدلال. ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لأدركت الروحانيات كما تدرك المرئي بالعين فلا يحتجب عنه شيء فلم لا يكون إدراك الله والملائكة كسائر الموجودات على هذا النحو، فلا يحتجب عنه شيء بشيء ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شيء، كما لا تضيق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراكه لها

(١) المصدر السابق: ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٨٤.

إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذي لا يلزم منه حلول المدرك في المدرك على ما قال به أصحاب الحلول، ولا التشكل بالجسد كما قاله المجسمون[1]. أي أن الله تعالى يحيط بكل شيء علماً، وليس بجسم ولا قوامه في جسم.

ويذكرنا هذا المثال بما ذكره الغزالي في المقارنة بين الإنسان والله، حين يفرق بين المثال والمثل، فيذهب إلى أن بعض الناس قد وقع لهم أن المثال في حق أوصاف الله تعالى لا يجوز فيدفعه. وذلك المتوهم لم يميز بين المثال والمثل. فإن المثال يحتاج إليه في أن يستخدمه للمعنى المعقول من الصور المحسوسة صورة توضحه وتوصل ذلك المعنى المعقول إلى فهم المستفيد. وليس لله تعالى مثل كما قال ﴿**ليس كمثله شيء**﴾، ولكن له مثال. فإن الله لما كان موجوداً قائماً بنفسه حياً سميعاً بصيراً عالماً قادر متكلماً، فالإنسان كذلك. ولو لم يكن الإنسان بهذه الأوصاف موصوفاً، لم يعرف الله تعالى ولذلك قال النبي (ﷺ) «من عرف نفسه فقد عرف ربه». فإن كل ما لم يجد الإنسان له من نفسه مثالاً يعسر عليه التصديق به والإقرار. ولذلك لا يحيط علم الإنسان بأخص وصف الله تعالى لأنه ليس في المبدعات والمخلوقات مثال وأنموذج من ذلك الوصف الخاص، وكذلك الاسم للوصف الخاص الذي له تعالى: فلذلك لا يعرف الله إلا الله، أي أخص وصفه وكنه معرفته فمن قال إن الإنسان حي عالم قادر سميع بصير متكلم، والله تعالى كذلك، لا يكون هذا القائل مشبهاً، فإن التشبيه إثبات المشاركة في الوصف والأخص. فالمثال في حق الله سائغ جائز، والمثل مستحيل[2].

وأبو البركات يستخدم أيضاً نفس مقارنة الغزالي بين الله والإنسان

---

(١) د. أبو ريان: نقد أبي البركات ص ٢٣ أبو البركات المعتبر جـ ٣ ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٢) الغزالي: المضنون الكبير ص ١٢ ـ ١٣.

دون تشبيه وتجسيم أي كمثال فقط. فيذكر أن المبدأ الأول مريد بدليل وجود الإرادات في خلقه، وعالم بدليل وجود العلم في خلقه، وكذلك حكيم وجواد وقادر وعارف. فذاته مبدأ أول لوجود الذوات وفعله للأفعال وصفاته للصفات فهو المبدأ الأول العام المبدئية لسائر الموجودات. وليس لصفاته الذاتية مبدأ سوى ذاته. فليس له في علمه معلم، ولا في معرفته معرف مرشد، ولا في إرادته الأولى سبب موجب غير ذاته. أي إن صفاته ترجع إلى ذاته لا إلى علة خارجة عن ذاته، وهذا هو مذهب المتكلمين عامة، والغزالي خاصة. وكذلك ليس يمكن أن يصدر عنه فعل ولا يعلم به كما يصدر عن مخلوقاته. فقد اتضح من هذا الكلام، وهو محك التفرقة بين أبي البركات والمتكلمين من جهة وبين المشائين من جهة أخرى، أن للمبدأ الأول إرادة وعلماهما له صفتان ذاتيتان أو صفة واحدة ترجع إلى نسبتين مختلفتين. وكذلك له بذاته من ذاته، به خلق ما خلق من مخلوقاته؛ وأوجد ما أوجد من مبدعاته، وهماله بالذات عن الذات. فالأول تعالى له من صفاته عن ذاته وبذاته كل ما من شأنه أن يكون له، لأنه له بذاته ومن ذاته، لا ينتظر فيه سبباً خارجاً عن ذاته حتى يوجبه له، كما ينتظر التعلم المعلم، والمستطب الطبيب[1].

ونختتم موقفنا من فلسفة أبي البركات من مشكلة الألوهية ومسألة علم الله للجزئيات بما ذكره ابن تيمية عنه بقوله: «وأما أبو البركات صاحب المعتبر ونحوه، فكانوا بسبب عدم تقليدهم لأولئك، وسلوكهم طريقة النظر العقلي بلا تقليد، واستنارتهم بأنوار النبوات، أصلح قولاً في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء، فأثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه رداً جيداً، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله وبين ما بينه من أخطاء سلفه ورأى فساد

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ ٣ ص ١٠٤ - ١٠٦.

قولهم في أسباب الحوادث، فعدل عن ذلك إلى أن أثبت للرب تعالى ما يقوم به الإرادات الموجبة للحوادث»[1].

ابن طفيل:

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن موقف ابن طفيل من مشكلة الألوهية وعلم الله للكليات والجزئيات، فلا بد أن نضع في الاعتبار محاولته التوفيق بين الدين والعقل، واعتقاده أنهما لا يختلفان. فحقيقة الوحي هي نفسها الحقيقة التي يصل إليها العقل. وابن طفيل عندما يستدل على وجود الله، يبدأ أيضاً ـ كالمتكلمين ـ من العالم المحسوس وما فيه من مخلوقات ومحدثات. بل يستمد صفات الله من النظر في صفات الأجسام المحدثة والمخلوقات الفانية، كي ينزه الله عنها. وموقفه من الصفات قريب من موقف المعتزلة. فيذكر أن حي بن يقظان لما تفكر في العالم بجملته، ورأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم، فاللازم عن ذلك ضرورة، أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود. وإن ذلك الفاعل لا يمكن إدراكه بشيء من الحواس، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام ولو كان كذلك لأصبح من جملة العالم وكان حادثاً واحتاج إلى محدث وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية وهو باطل. فإذن لا بد للعالم من فاعل وليس بجسم، وهذه أول صفة لله عند ابن طفيل. ولذلك لا يمكن أن يحس، ولا أن يتخيل لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها، وكذلك إذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام تستحيل عليه، وهنا تنزيه للذات الإلهية. فأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق، وهو منزه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام.

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنة جـ ١ ص ٢٤٧.

والدليل الآخر، وهو موجود أيضاً عند المتكلمين، قائم على أساس النظام والغائية والاتقان والإحكام. فيذهب إلى أنه رأى جميع الموجودات تصفحها من بعد ذا تصفحاً على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته، ورقيق علمه، فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فضلاً عن أكثرها ـ من آثار الحكمة وبدائع الصنعة، ما قضي منه كل العجب وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار غاية الكمال وفوق الكمال. وفي هذا اتفاق تام مع الغزالي في معنى الفاعل أنه لا بد أن يكون مختاراً على العكس مما ذهب إليه المشاؤون من خلال نظريتهم في الصدور.

ثم يأتي الدليل الثالث ويمكن تسميته دليل الكمال، وهو موجود عند الجويني وغيره، ويسميه ابن تيمية دليل الاستكمال فيذكر ابن طفيل أنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله، ومن جوده ومن فعله، فعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم، وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك. فما زال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه، ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه. وتتبع صفات النفس كلها فرآه بريئاً منها ومنزهاً عنها. وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم، وكيف لا يكون العدم تعلق أو تلمس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته، المعطي لكل ذي وجود وجوده، فلا وجود إلا هو. فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو و «كل شيء هالك إلا وجهه»[1].

---

(١) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٨٩ ـ ٩٢.

وهكذا يحاول ابن طفيل جعل الصفات كلها مرتبطة بعضها ببعض كما حاول الغزالي وأبو البركات. فإذا كان الله فاعلاً للعالم لا محالة قادر عليه وعالم به **﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾** بل **﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر﴾** وكذلك قوله: **﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾**[1] وهكذا يعترف ابن طفيل بعلم الله للجزئيات وأنه يعلم كل صغيرة وكبيرة، لأن هذا يتصل عنده بالقدرة على الفعل وهو مختار وآمر لذلك.

وقد قلت من قبل أن موقف ابن طفيل من الصفات قريب من موقف المعتزلة، لأن في أقواله ما يشير إلى تنزه الله عن الجسمية والتكثر. فيذكر أن حي بن يقظان قد سعي في تحصيل صفات الوجود والواجب الوجود بالنظر، وقد تبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل أن الصفات على ضربين: إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة، وإما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها ولو على بعد. وأن صفات الثبوت يشترط فيها التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة، فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية، ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هو حقيقة ذاته، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، إذ الكثرة من صفات الأجسام. وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته هي علمه بذاته هو ذاته، يتبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته، فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته زائداً على ذاته كمعنى، بل هو هو. فرأى أن التشبه به في صفات الإيجاب هو أن يعلمه فقط-دون أن يشرك بذلك شيئاً من صفات الأجسام. وأما عن صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته[2].

---

(١) المصدر السابق ٨٩ - ٩٢.

(٢) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ١٠٥ - ١٠٦.

وهكذا نرى ابن طفيل لا يستمد دليله على وجود الله من فكرتي الواجب والممكن بل يستمده من النظر في العالم وما فيه من محدثات وآيات ونظام وغير ذلك مما يدل على وجود فاعل مختار قادر عالم مريد، وفي هذا خلاف مع المشائية. وأكثر من ذلك أنه يؤمن كغيره من المتكلمين - بأن الله يعلم جميع الموجودات، وأنه يحيط علماً بجميع الجزئيات، ولا يعزب عنه مثقال ذرة وفي هذا هدم لنظرية المشائين في علم الله لغير ذاته على نحو كلي.

رابعاً ـ ابن رشد

لقد كان ابن رشد أكثر الفلاسفة تأثراً بالمتكلمين معتزلة وأشاعرة بصفة خاصة وينطبق على ابن رشد قولنا بأن أكثر الذين ينتقدون هم أكثرهم تأثراً. ولا يخرج موقف شارح أرسطو من الأدلة على وجود الله عما ذكره الأشاعرة وبخاصة الغزالي الذي هاجمه ابن رشد كثيراً وأخذ منه الأكثر. وذلك على الرغم من المحاولات المتعددة التي قام بها أستاذي الفاضل الدكتور محمود قاسم في اعتبار ابن رشد هو الفيلسوف الأوحد الذي استطاع التوفيق بين أدلة القرآن وأدلة الفلاسفة على وجود الله، وبأنه حور أرسطو وأفلاطون حتى يكونا أقرب إلى العقل والشرع، على الرغم من إنكار أرسطو للعناية الإلٓهية، واتفاقه مع أفلاطون على القول بقدم العالم[1]. ويضاف إلى ذلك كله قوله إن المنهج الذي ارتضاه أبو الوليد في البرهنة على العقائد، هو منهج واضح وسهل ومبسط لأنها براهين علمية تكشف للعلماء عن كثير من أسرار صنعة الله وحكمته مما يتفق مع ما جاء في الكتاب العزيز، وهي الطريقة التي تصلح للعامة وللعلماء على حد سواء. أما البراهين الجدلية أو الخطابية التي يستخدمها المتكلمون فإنها لا تصلح إلا لطبقة خاصة أي إلا لهم أنفسهم، بينما لا تميل إليها طبقة العامة ولا طبقة العلماء[2].

(١) د. محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة ص ٢٨.

(٢) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠٩ ـ ١١٠.

ولكن ابن رشد تقرب إلى العامة وإلى الجمهور على حساب الغزالي، وحاول التوفيق بين الحكمة والشريعة حتى لا يتهم بالإلحاد والزندقة. وكان باطنه أقرب إلى الفلاسفة، وبخاصة أرسطو. ويدل على ذلك موقفه في «تهافت التهافت» من آراء الغزالي وانتقاداته للمشائين. فابن رشد يعتقد اعتقاداً لا ريب فيه أن أرسطو هو المفكر الأعظم، وأنه الصورة العليا للعقل الإنساني، حتى ليسميه الفيلسوف الإلهي، وأنه ممن عناه الله بقوله: ﴿ **يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً** ﴾[1]. فتوفر على شرحه واستخلاص فلسفته من كتبه، حتى سمي الشارح للمعلم الأول. من أجل ذلك، ولأنه نصب نفسه للانتصار للفلسفة والفلاسفة، ولنقض تهافت الفلاسفة من أساسه، نراه يقف موقفين في هذا السبيل:

١ ـ يقف مع ابن سينا ضد الغزالي، حين يراه متفقاً معه في الرأي، أو حين يراه قد صدر عن فلسفة أرسطو بعبارة أخرى، فهو حينئذٍ قد يضيف لمذهبه سنداً جديداً، أو يجليه بشيء من الإيضاح والتفصيل.

٢ ـ ومن جهة أخرى حين يراه خالف المعلم الأول فابتدع ما لم يذهب إليه، نراه ينعي عليه هذا ويلومه بشدة من أجله، مبيناً أنه أتاح الفرصة للغزالي إلى مهاجمة الفلسفة والفلاسفة عامة، بينما ابن سينا أو هو والفارابي معه يستأهل الرد وحده[2]. بل أضيف إلى ذلك كله وهذا موقفي من حقيقة فلسفة ابن رشد أنه قد يلومه أحياناً، لا لأنه ذهب إلى رأي باطل، بل لأنه صرح برأي هو حق، ولكن لا يصح التصريح به للعامة.

وقبل أن يعطينا ابن رشد أدلته على وجود الله، يحاول النيل من أدلة السابقين عليه من طوائف مختلفة أشهرها في زمانه أربعة: يبتلؤها بطائفة

(١) سورة البقرة: آية ٢٦٩.

(٢) د. محمد يوسف موسى: الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد ص ٢٧٢.

الأشعرية: وهم الذين يرى أكثر الناس أنهم أهل السنّة.

ثانياً: الحشوية: وهي فرقة ضالة ظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها الشرع للجميع مفضية لمعرفة وجود الله ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به، لقولهم بأن طريق معرفته هو السمع لا العقل[1].

أما موقفه من الأشاعرة فلا يدل مطلقاً على أنه فهم الغرض الأساسي من برهنتهم على وجود الله، ولا يدل على طبيعة فلسفتهم الكلامية التي جمعت بحق وصدق بين العقل والإيمان. فقد ذكر أن الأشعرية رأوا أن التصديق بوجود الله لا يكون إلا بالعقل وسلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس به من قبلها. وهنا يتناول دليل الأشاعرة على حدوث العالم بناءً على فكرة «الجزء الذي لا يتجزأ» أي الجوهر الفرد، محاولاً هدمه. إلى جانب الأدلة الأخرى التي وردت عند الجويني وغيره. وخلاصته من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله ليست طرقاً نظرية يقينية ولا طرقاً شرعية يقينية. وهذا مخالف لأدلة الكتاب الشرعية التي تتصف بأنها يقينية وبسيطة غير مركبة، أي قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول[2].

أما الصوفية فطرقهم ليست نظرية مركبة من مقدمات وأقيسة، بل المعرفة شيء يلقي في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة، وإن كان ابن رشد يسلم وجود هذه الطريقة، إلا أنها ليست عامة للناس بما هم ناس ولو كانت هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، والقرآن كله

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٣٥ - ١٤٨.

إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار. ولا ينكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، ولكنها لا تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها[1]. وهكذا يتأثر ابن رشد بالجانب العلمي في المعرفة تمشياً مع المشائين من ناحية، ومتأثراً بموقف الغزالي من ناحية أخرى. ودليلي على ذلك قول ابن رشد نفسه بأن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريعة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. أما العمل الحق فهو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاوة. والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي، وهذه تنقسم قسمين أحدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه يسمى الفقه، والقسم الثاني أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها، والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة، وإلى هذا نحا أبو حامد الغزالي في كتابه، وهذا الجنس من المعرفة أملك بالتقوى التي هي سبب السعادة، ولذلك سمي (أبو حامد) كتابه «إحياء علوم الدين»[2].

أما عن المعتزلة فلم يصل إلى ابن رشد في جزيرته من كتبهم شيء يقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية[3]. إذن سيكون موقفه منها هو نفس موقفه من طرق الأشعرية.

وهكذا لم يقبل ابن رشد ـ في الظاهر ـ دليل المتكلمين ودليل المتصوفة في إثبات وجود الله ومعرفته. فما هو إذن طريقه إلى هذا؟ هذا الطريق الذي يزعم أنه الوحيد الذي استطاع أن يستمده من القرآن نفسه،

---

(١) المصدر السابق: ص ١٤٩.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص ١٥.

(٣) مناهج الأدلة ص ١٤٩.

ينحصر في دليلين: دليل العناية الذي يقوم أساساً على فكرة حدوث العالم عند الأشاعرة من ناحية، ويقوم أيضاً على معنى الحكمة والاتقان في خلق الكائنات وبخاصة الحيوان والإنسان وهذا موجود أيضاً في معظم كتب الغزالي. أما الدليل الآخر فهو دليل الاختراع أو السببية وهو امتداد للدليل الأول، وهو أيضاً منتشر في كتب الأشاعرة وبخاصة الغزالي. يضاف إلى ذلك دليل ثالث مستمد من أرسطو ألا وهو دليل الحركة الذي يؤكد تعاطف ابن رشد مع المعلم الأول وعودته إلى الفلسفة المشائية مما يتعارض مع طبيعة العقيدة الدينية فإن المتكلمين والإشراقيين هاجموا دليل الحركة عند أرسطو. فإلى أدلة ابن رشد نفحصها ونبين مصادرها:

أولاً ـ دليل الحركة: يتحدث ابن رشد في هذا الدليل عن موقف ابن سينا والإسكندر وأرسطو، ويفضل طريقة الأخير على كل من سواه. ولم يشر أستاذي الفاضل الدكتور محمود قاسم إلى هذه المواقف في عرضه لهذا الدليل فيذكر ابن رشد أن أول من سلك طريقة واجب الوجود في إثبات موجود ليس بجسم هو ابن سينا، ولم يسلكها القدماء. وقد اعتبر ابن سينا طريقته أشرف من طريقة القدماء الذين صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم، هو مبدأ الكل من أمور متأخرة، وهي الحركة والزمان. وطريقة ابن سينا التي سلكها في إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية. وأكثر ما يلزم هذا القول، أي ضعف هذه الطريقة عند من يضع هنا جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين لأن من يضع مركباً قديماً من أجزاء بالفعل، من شأنها أن يتصل بعضها ببعض، كالحال في العالم وأجزائه، صدق على العالم وأجزائه أنه واجب الوجود. وكذلك لا بد أن يكون واحداً بالذات. وكل وحدة في شيء مركب فهي من قبل واحد. هو واحد بنفسه أي بسيطاً. ومن قبل هذا الواحد، صار العالم واحداً، ولذلك يقول الإسكندر: أنه لا بد أن تكون هنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم، كما يوجد

في جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض، والفرق بينهما أن الرباط الذي في العالم قديم، من قبل أن الرابط قديم. على العكس من الرباط الذي بين أجزاء الحيوان فهو كائن فاسد بالشخص، غير كائن ولا فاسد بالنوع (ومن هنا يظهر أثر الإسكندر في فلسفة الفارابي)، من قبل الرباط القديم. فتدارك الخالق سبحانه هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقول أرسطو في كتاب الحيوان[1].

ويذكر ابن رشد مرة أخرى أن كثيراً من أصحاب ابن سينا، في زمن ابن رشد، قد تأولوا على ابن سينا، لموضع هذا الشك، بأنه يرى أن هنا مفارقاً ويظهر ذلك من قوله في واجب الوجود، وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية التي هي مذهب أهل المشرق الذين يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب إليه، وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة. وطريقة الإسكندر مأخوذة من مبادىء أرسطو، على الرغم من اعتقاده بأنه عدل من طريقته[2].

أما الطريق الذي سلكه ابن رشد فهو طريقة أرسطو في دليل الحركة وعلى أساس فكرتي الواجب والممكن. فيذهب إلى أن الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود بإطلاق، وهو الذي لا قوة فيه أصلاً لا في الجوهر، ولا في غير ذلك من أنواع الحركات، وما هو هكذا فليس بجسم. مثال ذلك أن الجرم السماوي واجب الوجود في الجوهر الجسماني، وظاهر من أمره أنه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان، فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر، ألا يكون فيه قوة

(١) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٦٣٧ ـ ٦٣٩.

(٢) المصدر السابق ص ٦٣٩ ٦٤٠.

أصلاً، لا على حركة ولا على غيرها، فلا يوصف بحركة ولا سكون ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات. وما هو بهذه الصفة، فليس بجسم أصلاً، ولا قوة في جسم. وأجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة الوجود في الجوهر: إما بالكلية كالحال في الأسطقسات الأربعة، وإما بالشخص كالحال في الأجرام السماوية[1].

وهكذا يعتبر ابن رشد أجزاء هذا العالم أزلية بما فيه من عناصر وأجرام سماوية كما هو الحال عند أرسطو، على العكس مما ذكره الدكتور محمود قاسم من أن ابن رشد يرى أن الأفلاك وحركاتها مخلوقة من العدم وفي غير زمان، لأن الزمان لا يمكن أن يسبق وجود الأشياء المتحركة ولأنه مقياس للحركة[2].

ثانياً ـ دليل العناية أو الأسباب الغائية: يؤكد ابن رشد أن هذا الدليل هو الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها وفحوى هذا الدليل أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان، هذه الموافقة تؤكد بالضرورة وجود فاعل قاصد لذلك مريد، ولا يمكن أن تكون بالاتفاق أي بالصدفة. فكل ما في العالم من ليل ونهار وشمس وقمر وعناصر وكائنات، حتى أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان، موافق تماماً لحياة الإنسان ووجوده. فمن أراد معرفة الله معرفة تامة فعليه أن يفحص عن منافع جميع الموجودات. أما الآيات القرآنية التي تتضمن هذا الدليل فمثل قوله تعالى: **﴿ألم نجعل الأرض مهاداً، والجبال أوتاداً﴾** إلى قوله: **﴿وجنات ألفافاً﴾**[3]. ومثل قوله: **﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه، أنا صببنا الماء صباً، ثم شققنا الأرض شقاً، فأنبتنا فيها حباً، وعنباً وقضباً، وزيتوناً ونخلاً، وحدائق غلباً، وفاكهة وأباً،**

(١) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٦٤١ ـ ٦٤٢.

(٢) د. محمود قاسم: اب رشد وفلسفته ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٣) سورة النبأ: من آية ٦ ـ ١٦.

متاعاً لكم ولأنعامكم﴾[1]. ومثل هذا كثير في القرآن[2].

ثالثاً ـ دليل الاختراع: وهو امتداد للدليل السابق، ويدخل في هذا الدليل وجود الحيوان كله ووجود النبات، ووجود السموات، وتدل هذه الموجودات جميعها على أنها مخترعة، فإننا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعاً أن هنا موجداً للحياة ومنعماً بها، وهو الله تبارك وتعالى. وأما السموات فنعلم ـ من قبل حركاتها التي لا تفتر ـ أنها مأمورة بالعناية بما هنا؛ ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة. وتدل على أن كل مخترع فله مخترع. فمن أراد معرفة الله حق عليه أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات. وكذلك من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود، أي معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم. هذا الدليل العقلي هو دليل الشرع نفسه وهو مؤكد لحكمته تعالى كما هو ظاهر في قوله **﴿فلينظر الإنسان مم خلق، خلق من ماء دافق﴾**[3]. ومثل قوله: **﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لم يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾** ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم **﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض﴾** إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى[4].

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضاً، بل هي الأكثر، مثل قوله تعالى: **﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾** تنبيه على دلالة العناية فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع

---

(١) سورة عيسى: من آية ٢٤ ـ ٣٢.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٥٠ ـ ١٥٢.

(٣) سورة الطارق: آية ٥ ـ ٦.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٥١ ـ ١٥٢.

منحصرة في هذين الجنسين أي العناية والاختراع. وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعينهما طريقة الخواص أي العلماء وطريقة الجمهور المبنية على علم الحس، والعلماء فيزيدون على ذلك ما يدرك بالبرهان أي من العناية والاختراع[1].

ولا شك في أن طريقة ابن رشد هي نفسها طريقة المتكلمين في الانتقال من المصنوع إلى الصانع، ومن المخلوق إلى الخالق، وهو الدليل الذي أسميناه من قبل «الدليل الكوزمولوجي أو الكوني» هذا من ناحية طبيعة أدلة ابن رشد. أما من ناحية فحوى هذه الأدلة وما اشتملت عليه من أمثلة متعددة مستمدة من العالم بأجزائه ومخلوقاته المختلفة وما فيها من حكمة واتقان صنعة وما فيها من غائية تدل على وجود الخالق ولا تدل على الصدفة والاتفاق، فإن كتب الغزالي مملوءة بهذا كله، ويستطيع كل منكر لذلك الرجوع إليها ليجد ما يطلبه وليتأكد من أن ابن رشد لم يخرج فيها على ما رسمه الغزالي، وإن شارح أرسطو تقرب إلى العلماء والعامة على حساب حجة الإسلام حتى في كتبه الخاصة، بل لقد كان الغزالي أكثر إيضاحاً وتفصيلاً من ابن رشد كما هو واضح في الفصل الأول[2].

وإذا انتقلنا إلى مشكلة الصفات، فإن أول صفة هي إثبات الوحدانية لله ومعرفة أنه لا إلّه إلا هو، وهذا النفي معنى زائد على الإيجاب الذي ثبت في الأدلة السابقة أي وجود الله. فالمطلوب عند ابن رشد هو نفي الألوهية عن سوى الله. وهنا يستخدم الآية التي استخدمها المتكلمون، وإن كان هو نفسه ينتقد طريقة الأشاعرة وتكلفهم فيما يستنبطونه من الآية وهو ما يسمونه دليل الممانعة. هذه الآية هي قوله تعالى: **﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله**

---

(١) المصدر السابق: ص ١٥٢ - ١٥٤.

(٢) الغزالي: معرلج السالكين ص ١٤ - ٢١، المصنون الكبير ص ١٦ - ١٧.

لفسدتا﴾ وقد بين أنها تتجه إلى الحس والعقل، أي إلى الجمهور والعلماء وهي تقرر حقيقة بديهية وفطرية تشهد الملاحظة بصدقها ـ على حد قول الدكتور قاسم ـ وهي أن وجود ملكين في مدينة واحدة يفسدها، إلا أن يعمل أحدهما ويبقى الآخر دون عمل. وإذا جاز هذا في الملوك فإنه لا يجوز في الآلهة. فإن العاجز أو المتعطل لا يصلح أن يوصف بالألوهية. ثم نص ابن رشد على فساد طريقة المتكلمين في استنباط دليل التمانع من هذه الآية. فذكر أنهم فرعوا المسألة في غير جدوى، فقالوا إما أن يتفقا وإما أن يختلفا، وإذا اختلفا فإما وإما وهكذا من التفريعات التي ذكرتها بمناسبة إثبات الوحدانية عند الجويني[1]. فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل، ويعرفونهم هم ـ في صناعاتهم ـ بدليل السبر والتقسيم. والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل. ويضيف ابن رشد إلى ذلك إن دليل الممانعة لا يجري مجرى الشرع، لأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك، فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع[2].

وأرد على هذا فأقول: إن المتكلمين قاموا بوظيفة الدفاع عن العقائد الدينية الإيمانية بأدلة عقلية، وأنهم واجهوا ثقافات مختلفة متسلحة بالمنطق. فكان من الواجب عليهم أن يتسلحوا بنفس السلاح، وأن ينقذوا الإسلام من بدع المنحرفين وما أكثرهم وبخاصة أصحاب المذهب الثنوي أي مجوس الفرس القائلين بوجود إلهين في العالم، ومن تابعهم من الإسلاميين.

وخلاصة القول إن ابن رشد يحاول إثبات صفة الوحدانية لله على غرار

---

(١) الجويني: لمع الأدلة ٨٦ ـ ٨٧.

(٢) ابن رشد مناهج الأدلة ١٥٥ ـ ١٥٨، ص ٣٤ ـ ٣٥.

موقف المتكلمين ولا يخرج عليهم وبخاصة الجويني. ويستشهد بالآيات الدالة على ذلك مثل قوله تعالى: **﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون﴾**، وقوله: **﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾** ومضمون هذه الآيات أنه لما كان العالم واحداً وجب ألا يكون موجوداً عن آلهة متفننة الأفعال كما تدل على امتناع إلهين فعلهما واحد[1].

ويستمر ابن رشد في مواجهة المتكلمين الأشاعرة ويأخذ منهم الكثير، فيقرر أن الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وكانت صفة العلم هي أول الصفات الإيجابية التي عرض ابن رشد لتقريرها بناءً على ما ورد في الكتاب العزيز بقوله تعالى: **﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾**. ويستدل من هذه الآية على نفس النتيجة التي وصل إليها الغزالي في موقفه من المشائين، وهي أن المصنوع بما فيه من أجزاء مرتبة موافقة للمنفعة المقصودة منه، يدل على أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجب أن يكون عالماً به. وصفة العلم قديمة، إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقت ما، لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا كما يقول المتكلمون بأنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم. وهنا يتناقض ابن رشد مع نفسه في اعتباره صفة العلم قديمة، ثم يقرر أن الشرع صرح بأن الله يعلم المحدثات حين حدوثها. فالواجب عنده أن نقر صفة العلم كما وردت في القرآن، ولا يقال إنه يعلم حدوث

---

(١) ابن رشد مناهج الأدلة ١٥٥ - ١٥٦.

المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم، فإن هذه بدعة في الإسلام[1].

ويحدد ابن رشد موقفه من مشكلة العلم الإلّهي التي توضح صلة الله بالعالم فيقرر أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود. وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود، وهكذا يفرق ابن رشد بين ماهية العلم الإنساني وماهية العلم الإلّهي على أساس فكرة العلة والمعلول. ويذكر أن العلم بالموجود الحادث لو أحدث في العلم القديم علماً زائداً كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود ولا علة له، فوجب ألا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث. وإنما هذا الغلط وقع من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وهو فاسد. وإذا ثبت ما يؤكده ابن رشد من أن علم الله غير علم الإنسان، فلم يلزمه أنه إذا لم يحدث هنالك تغير في العلم القديم، فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه، وإنما لزم أن لا يعلمه بعلم قديم، وهنا يتفق مع المتكلمين. فالعلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلاً كما حكي عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات، وليس الأمر كما توهم عليهم، وهكذا يدافع ابن رشد عن الفلاسفة وبخاصة أرسطو. فيؤكد بأنهم يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها إذا كانت علة لها، لا معلولاً عنها. وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون أنه سبب الإنذارات في المنامات

---

(١) المصدر السابق: ص ١٦٠ ـ ١٦١.

والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات. فالبرهان يؤكد أن الله عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه موجود فقط[1]. وهكذا يحاول ابن رشد الاقتراب من المتكلمين، وهكذا يدافع عن المشائين.

هذا الموقف الغامض من قبل ابن رشد جعل أحد المستشرقين يقرر بأن ابن رشد يذكر أن العلم الإلهي لا يحيط بالجزئيات ولا هو يعلم الكليات، لأن الذات الإلهية منزهة عن كليهما، والعلم الإلهي يوجد العالم ويحيط به، والله هو المبدأ وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء وهو نظام العالم وملتقى جميع الأضداد، وهو الكل في أسمى صور وجوده، ومن البين بداهة بحسب هذا الراي أنه لا يمكن القول بعناية إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة[2].

وإذا كان الله لا يعلم الجزئيات إلا بعلم غير مجانس لعلمنا، فإنما يدل ذلك على أنه لا يدبر العالم مباشرة. فشأنه في ذلك شأن حاكم المدينة، فإنه مصدر النظام فيها، ولكن ليس له مداخلة في كل شأن من شؤونها مباشرة. ولو كان الله يدبر العالم مباشرة، أي يدبر بنفسه كل حركة من حركاته الجزئية والكلية، فإن الشر في العالم يكون صادر عنه. فعنايته بالكائنات من قبيل الناموس الثابت الموضوع لها ففي هذا الافتراض يكون كل خير في العالم صادراً عن الله لأنه أراده وسن السنن الطبيعية له، وكل شر في العالم يكون صادراً عن المادة التي خالفت سننه، أو الإنسان الذي عصاه وهذا الفكر الأخير هو لباب فكر أرسطو[3].

وهذا الموقف صحيح عند ابن رشد، لأنه يرى وجوب تأويل كل

(١) ابن رشد: فصل المقال ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة ص ٢٩٩.

(٣) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته ص ٤٤.

الآيات التي توهم أن الله يريد إضلال خلقه. ذلك لأن هذه الآيات لا تدل على أن الله يريد الشر لبعض عباده، وإنما على أنه خلق الناس وفيهم استعداد لكل من الخير والشر. فقد اقتضت حكمته أن بعض هؤلاء سوف يتجه إلى الشر. وابن رشد يرى أيضاً أن الله إذا خلق أسباب الضلال في فطرة الإنسان فذلك لأنه يترتب عليها الاهتداء والخير، أكثر من أن يترتب عليها الضلال والشر حقيقة[1]. وهكذا اتخذ ابن رشد موقفاً وسطاً بين المعتزلة والأشاعرة.

وما زلت أؤكد أن ابن رشد يأخذ من الأشاعرة الكثير. وهو يعترف بذلك حين يذكر صفة الحياة فيقول: إن ظاهر وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، وما قالوه في ذلك صواب. وكذلك صفة الإرادة والقدرة. وأما صفة الكلام فقد ثبتت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع[2].

وموقف ابن رشد من هذه الصفات، على الرغم من قوله بأنها قديمة، إلا أنه لا يعطي إجابة حاسمة فيما إذا كانت هذه الصفات هي الذات أم زائدة على الذات، أي هل هي صفات نفسية أم صفات معنوية؟ فإن تفصيل هذا الأمر هو عند المتكلمين بعيد عن مقصد الشرع. فينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات ما يصرح به الشرع فقط، أي الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر. ويؤكد أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وبخاصة صفات النقائص كالموت، والنوم، والنسيان، والخطأ. أما الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق فيجب أن تكون بالنسبة لله على

(١) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٦١ - ١٦٢.

جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل[١].

ويعترف الدكتور محمود قاسم بأن ابن رشد قد تبع ـ للأسف ـ الأشعرية والمشبهة واستدل مثلهم بنفس الآيات والأحاديث على أن الله يوجد في جهة معينة، وأن هذه نقطة ضعف بالغة في مذهبه، لأن إثباته الجهة يعتبر موقفاً مخالفاً لاتجاهه العقلي العام، فهو ينكر الجسمية والرؤية البصرية، فهو إذن أقل اتفاقاً مع نفسه[٢]. وتكفينا هذه الشهادة في تعضيد موقفنا من فلسفة ابن رشد.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٦٥ ـ ١٦٩.

(٢) د. محمود قاسم: مقدمة المناهج ص ٧٩ ـ ٨٠.

خامساً ـ ابن تيمية

أخذا ابن تيمية على عاتقه مهمة الدفاع عن العقيدة الدينية على أساس من النقل والعقل وبخاصة في مجال مشكلة الألوهية وعلم الله للجزئيات، ونسج ابن تيمية على منوال الغزالي وسار على نهجه، مهما حاول التنصل من ذلك. فإنه بعدما بين مواضع الضعف والكفر في آراء الفلاسفة، يحاول الإدلاء بآرائه التي لا تخرج على ما رسم الغزالي وأوضحه للمسلمين جميعاً سلفاً وخلفاً.

ولنستمع إلى ابن تيمية يؤكد أن آيات الكتاب وأحاديث الرسول لا تخلو من أدلة عقلية يجب الرجوع إليها والتمسك بها. فيذكر أن بعضاً من طوائف المتكلمين والمتفلسفة قد ظنوا أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، ويجعلون ما يبنى عليه صدق الخبر معقولات محضة. ولكنهم غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً، بل ضلوا ضلالاً مبيناً في ظنهم هذا. بل الأمر ما عليه سلف الأمة وأئمتها، أهل العلم والإيمان من أن الله سبحانه بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك، وذلك كالأمثال المضروبة في كتابه حيث يقول سبحانه **﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل﴾** فهذه الأمثال هي الأقيسة العقلية سواء كانت قياس شمول أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية[1].

---

(١) ابن تيمية: مجموعة الفتاوي جـ ١ ص ٢٧٤.

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده، فإن الله سبحانه ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلٓهية لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم الحيرة والاضطراب. ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى سواء أكان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال تعالى: ﴿**ولله المثل الأعلى**﴾. مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للمكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم العدم! فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبر فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره، فهو أحق به، وأن كل نقص وعيب في نفسه يسلب الكمال، إذا وجد نفيه عن المخلوقات والممكنات والمحدثات، فيجب نفيه عن الرب تبارك بطريق أولي، فالله أحق بالأمور الوجودية، والممكن المحدث أحق بالأمور العدمية، وهذا ما كان يستعمله الإمام أحمد ومن قبله وبعده من أئمة الإسلام[1].

على أساس المنهج النقلي العقلي يقف ابن تيمية للمشائين بالمرصاد، ويوجه إلى آرائهم كل ما في جعبته من سهام النقد الفلسفي. وهنا نرى ابن تيمية السلفي هو نفسه الغزالي الأشعري الخلفي، وذلك لاعتماد الأول على الثاني اعتماداً كلياً فابن تيمية يحاول توضيح موقف كل من المعتزلة والأشاعرة والمتفلسفة المشائين من مسألة الله: هل هو علة فاعلية أم غائية أم الاثنين معاً؟ فيذكر أن المعتزلة قد نفوا السبب الفاعل للإرادة مع أنهم يثبتون

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ ١٤ ـ ١٥، مجموعة الفتاوي: ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

لها العلة الغائية لقولهم إنما أراد الإحسان للخلق. أما الأشاعرة فقد أثبتوا السبب الفاعل لإرادة العبد، وأثبتوا لله إرادة قديمة تتناول جميع الحوادث، ولكن لم يثبتوا لها الحكمة المطلوبة والعاقبة المحمودة، وهذا غير صحيح في حق الأشاعرة، فكان هؤلاء بمنزلة من أثبت العلة الفاعلية دون الغائية، وأولئك (المعتزلة) بمنزلة من أثبت العلة الغائية دون الفاعلية[1].

أما المتفلسفة المشاؤون فيدعون إثبات العلة الفاعلية والغائية، ويعللون ما في العالم من الحوادث بأسباب وحكم. وهم عند التحقيق أعظم تناقضاً من أولئك المتكلمين لا يثبتون لا علة فاعلية ولا غائية، بل حقيقة قولهم: إن الحوادث التي تحدث لا محدث لها، لأن العلة التامة القديمة مستلزمة لمعلولها، ولا يمكن أن يحدث عنها شيء، وحقيقة قولهم: إن أفعال الرب تعالى ليس فيها حكمة، ولا عاقبة محمودة، لأنهم ينفون الإرادة، ويقولون: ليس فاعلاً مختاراً، ومن نفى الإرادة كان نفيه للمراد المطلوب بها الذي هو الحكمة الغائية أولى وأحرى، ولهذا كان لهم من الاضطراب والتناقض من هذا الباب أعظم مما لطوائف أهل الملل[2]. أليست هذه هي نفسها أقوال الغزالي ونفس اعتراضاته في التهافت، بل هي أكثر وضوحاً وتفصيلاً[3].

بل ويستمر ابن تيمية في اعتماده على أقوال حجة الإسلام حين يفرق بين الفاعل بالاختيار وبين الفاعل بالطبع، وأن الأول أكمل من الثاني. فيؤكد للفلاسفة أنه لا يسلم لهم بأن في الوجود ما هو مؤثر تام، ولا شيء مستقل بالفعل غير الله تعالى فالحار الذي أثر حرارة، وكذلك البارد إنما أثر في محل قابل للتسخين والتبريد، وذلك مشروط بانتفاء

(١) ابن تيمية موافقة صحيح جـ ١ ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقين ص ٢١٨ - ٣٢٠؛ مناهج السنة جـ ١ ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٣) الغزالي: التهافت ص ١٣٥ - ١٣٦.

العائق المانع، وكذلك الشعاع الصادر عن الشمس فإنه مشروط بالجسم الذي ينعكس الشعاع عليه، ومشروط بعدم المانع كالسحاب والسقف. . . وعلى هذا فليس في الوجود واحد يفعل وحده إلا الله، وهو عليم بكل شيء وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بإرادته. فإن الشعور فارق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع. فيمتنع مع كونه عالماً أن يكون كالأمور الطبيعية التي يتولد عنها الأشياء بلا شعور، كالحار والبارد. فهذا الحار الذي يفعل الحرارة والبارد الذي يفعل البرودة إنما يفعل ذلك مع عدم العلم والإرادة بخلاف ما يفعل بعلم واختيار، كالإنسان الذي يفعل أفعالاً متنوعة وتصدر عنه أمور مختلفة. والفلاسفة يسلمون بذلك بقولهم: «إن الفاعل بالطبع يتحد فعله، والفاعل بالاختيار يتنوع فعله». وإذا كان كذلك فمعلوم أن ما يفعل بالعلم والإرادة أكمل مما يفعل بلا علم ولا إرادة، فالإنسان أكمل من الجماد. فحينئذٍ فإن كان باب القياس صحيحاً فقياس الرب بما يفعل بعلم واختيار أولى من قياسه بما يفعل بلا علم ولا اختيار. فما بالهم شبهوا رب العالمين بالجمادات ونزهوه أن يشبهوه بالأحياء الناطقين[1]. وهذا ما ذكره تفصيلاً حجة الإسلام الغزالي[1].

ويحلل ابن تيمية فكرة الوجوب والإمكان عند المشائين تحليلاً فلسفياً رائعاً، يخرج منه بنتيجة هامة تلخص في أن نعت الله بواجب الوجود لا تتمشى مع ما جاء في الكتاب عن حقيقة الله الخالق المختار. فيذكر أنهم جعلوا الوجود المطلق ـ وهو عندهم موضوع الفلسفة الأولى ـ هو الذي ينقسم إلى واجب وممكن، وعلة ومعلول، وقديم ومحدث. فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن هو الوجود الواجب، فجعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ ١ ص ١٧٤ ـ ١٧٦.

(٢) الغزالي: التهافت ص ١٣٢ ـ ١٣٦.

الوجود المطلق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، كما بين ابن سينا ذلك في شفائه وغيره من كتبه، وهذا مما قد بين هو وبين ما يعلم كل عاقل أنه يمتنع وجوده في الخارج، ثم إذا جعل مطلقاً بشرط الإطلاق لم يجز أن ينعت بنعت يوجب امتيازه. فلا يقال: هو واجب بنفسه، ولا ليس بواجب بنفسه، فلا يوصف بنفي ولا إثبات، لأن هذا النوع من التمييز والتقييد، وهو حقيقة قول القرامطة الباطنية الذين يمتنعون عن وصفه بالنفي والإثبات، ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع كما أن الجمع بينهما ممتنع، وأما إذا قيد بسلب الأمور الثبوتية والعدمية، فإنه يشارك غيره في مسمى الوجود ويمتاز عنه بأمور وجودية وهو يمتاز عنه بأمور عدمية، فيكون كل من الموجودات أكمل منه[1]. أو ينتج من ذلك امتناع وجود واجب الوجود لامتناع وجود المطلق في الخارج بصريح العقل، وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر به قول المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة. وإذا كان الوجود المطلق لا يكون مطلقاً إلا في الأذهان، لا في الأعيان، والله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة في الأعيان، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان، فإن الموجودات الخارجية وصورها الذهنية، إنما تدل على هدايته وتعليمه، ولكن معرفة المطلق لا تدل على معرفة الشيء المعين، ولذلك من علم «واجباً مطلقاً» وفاعلاً مطلقاً، وغنياً مطلقاً، لم يكن عالماً بنفس رب العالمين، وما يختص به عن غيره. ومعنى ذلك أن الرب لا يعلم من الوجود المطلق وإنما يعلم من آياته. فكل ما سواه دليل على عينه، وآية له، فإنه ملزوم لعينه وكل ملزوم فإنه دليل على لازمه. فدلالتهم على الله بأمر المطلق الكلي الذي لا يتحقق إلا في الذهن لا يؤدي إلى العلم بالله أو حتى معرفة ما يختص بالرب تعالى، بل إنهم يجعلونه مجرد الوجود»[2].

---

(١) المصدر السابق: ص ١٢٩.

(٢) تيمية: الرد على المنطقيين ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

ويستمر ابن تيمية في كشف حقيقة أقوال المشائين وأنها لا تدل على إيمانهم بما يقولون وذلك من واقع فلسفتهم، وهذا ما فعله الغزالي من قبل، فيؤكد أن المتفلسفة عمدوا إلى لفظ الخالق والفاعل والصانع والمحدث ونحو ذلك فوضعوها لمعنى ابتدعوه، وقسموا الحدوث إلى نوعين: ذاتي، وزماني، وأرادوا بالذاتي كون المربوب مقارناً للرب أزلاً وأبداً، وأن اللفظ على هذا المعنى لا يعرف في لغة أحد من الأمم، ولو جعلوا هذا اصطلاحاً لهم لم ينازعهم فيه، لكن قصدوا بذلك التلبيس على الناس، وأن يقولوا نحن نقول بحدوث العالم وأن لا خالق له ولا فاعل له ولا صانع ونحو ذلك من المعاني التي يعلم بالاضطرار أنها تقتضي تأخير المفعول لا يطلق على ما كان قديماً بقدم الرب مقارناً له أزلاً وأبداً، وكذلك فعل من فعل بلفظ المتكلم وغير ذلك من الأسماء. ولو فعل هذا بكلام سيبويه وبقراط لفسد ما ذكروه من النحو والطب، ولو فعل هذا بكلام آحاد العلماء من أمثال مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة لفسد العلم بذلك ولكان ملبوساً عليهم، فكيف إذا فعل هذا بكلام رب العالمين[1]؟

بل ويؤكد ابن تيمية أن طريقة ابن سينا في الاستدلال على وجود الله ليست هي طريق أرسطو والقدماء من الفلاسفة بل كان ابن سينا معجباً بطريقته بأنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة. ولا ريب أن طريقة ابن سينا تثبت وجوداً واجباً، ولكنها لا تثبت أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام على حد قول الرازي، وإمكان الأجسام هو مبنى على توحيدهم المبني على نفي صفات الله تعالى، ومن هذا الطريق دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد، كصاحب الفصوص وأمثاله الذين حقيقة قولهم

---

(١) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، وتفصيل الأجمال فيما يجب لله من صفات الكمال ص ٦٤.

تعطيل الصانع بالكلية، والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية[1].

وهكذا يمكن القول بأنه قد تحددت معالم مشكلة الألوهية ومسألة علم الله للجزئيات من خلال نقد ابن تيمية للفلاسفة. فما هو الطريق إلى الله؟ وكيف نستدل على وجود الله؟ لا يخرج ابن تيمية في البرهنة على وجود الله عما رأيناه من قبل عند الجويني والغزالي وغيرهما ممن عرضنا لهم من قبل، وتتضح هذه الأدلة على النحو التالي:

١ ـ **أولاً ـ دليل امتناع تسلسل العلل**: وهو دليل قائم على فكرة الحوادث المشاهدة في العالم، كحدوث السحاب والمطر والزرع، وحدوث الإنسان وغيره من الحيوان، وحدوث الليل والنهار وغير ذلك. ومعلوم بضرورة العقل أن المحدث لا بد له من محدث، وأنه يمتنع تسلسل المحدثات بأن يكون للمحدث محدث، وللمحدث محدث إلى غير غاية. وهذا يسمى تسلسل المؤثرات والعلل والفاعلية، وهو ممتنع باتفاق العقلاء، ويستشهد ابن تيمية بضرورة التوقف عند علة نهائية مؤثرة فاعلة بحديث للرسول حيث يقول: «يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ فيقول: الله. فيقول: فمن خلق الله؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته». فالمحدثات كلها محتاجة إلى محدث قديم أزلي. وحتى إذا قيل إن الموجود إما قديم وإما محدث، وإما ممكن وإما واجب، وبين الممكن بأنه المحدث فلا بد له من قديم، كان ذلك برهاناً صحيحاً. وأما إذا فسر الممكن بما يتناول القديم ـ كما فعل ابن سينا ـ فإنه على هذا التقدير لا يمكن إثبات الممكن المفتقر إلى الواجب ابتداءً. ويستمر ابن تيمية في إيراد أنواع الموجود من جهة الصفات المتعلقة به وإثبات الحاجة إلى من يتصف بالكمال. وذلك كالقول الموجود إما أن يكون مخلوقاً وإما أن لا يكون،

---

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ ٢ ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

غني وفقير، حي بنفسه وحي بغيره، عالم بنفسه وعالم بغيره، وغير ذلك من صفات الذات والفعل. وخلاصة القول أن دلائل إثبات الرب كثيرة جداً، وهؤلاء الذين يزعمون أن المعقول يعارض خبر الرسول، الذين يقولون إنهم أثبتوا واجب الوجود، أو القديم أو الصانع، هم لم يثبتوه، بل حججهم تقتضي نفيه وتعطيله، وهي باطلة في العقل غير صحيحة[1].

٢ ـ **ثانياً ـ دليل الغاية المقصودة**: يؤكد ابن تيمية أن جميع المخلوقات خلقت لغاية مقصودة بها، فلا بد أن تهدي إلى تلك الغاية التي خلقت لها. فلا تتم مصلحتها وما أريدت له إلا بهدايتها لغاياتها. وهذا مما يبين أن الله خلق الأشياء لحكمة وغاية تصل إليها، كما قال ذلك السلف وجمهور المسلمين وجمهور العقلاء ودليل ذلك في القرآن قوله تعالى: ﴿ **الذي خلق فسوى** ﴾ فأطلق الخلق والتسوية ولم يختص بذلك الإنسان، كما أطلق قوله بعد: ﴿ **والذي قدر فهدى** ﴾ لم يقيد. وقد بين موسى عليه السلام شموله في قوله: ﴿ **ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى** ﴾[2] فكان هذا المطلق لا يمنع شموله لشيء من المخلوقات[3]. ويستدل ابن تيمية من هذا كله أن الخلق يستلزم الإرادة، والإرادة تستلزم العلم. فالغاية لا بد أن تكون معلومة للخالق. فإن العلة الغائية هي أول في العلم والإرادة، وهي آخر في الحصول والوجود. ولهذا كان الخالق لا بد أن يعلم ما خلق، فإنه قد أراده، وأراد الغاية التي خلقه لها، والإرادة مستلزمة للعلم، فيمتنع أن يريد الحي ما لا شعور له به. والله سبحانه قدر وكتب مقادير الخلائق قبل أن يخلقهم[4].

ويستدل ابن تيمية على وحدانية الله، وامتناع وجود إلٰهين، مستخدماً

(١) ابن تيمية: مجموعة التفسير ص ٣٦٤ ـ ٣٧٠، منهاج السنة جـ ١ ص ٢٩٣ ـ ٢٩٥.
(٢) سورة طه: آية ٥٠.
(٣) ابن تيمية مجموعة التفسير ص ٤٩ ـ ٥٠.
(٤) المصدر السابق: ص ٥٥.

نفس الحجج والبراهين العقلية التي رأيناها من قبل عند الجويني، بل ويأخذ منه نفس الافتراضات والتفريعات التي تنتج من وجود إلهين. فيذكر أنه يمتنع وجود بين مستقلين أو متعاوتين، فإنهما إن كانا قادرين على الاستقلال، أمكن أن يفعل هذا مقدوره، وهذا مقدوره، فيلزم اجتماع النقيضين، وإلا لزم أن تكون قدرة أحدهما مشروطة بتمكين الآخر له، وهذا ممتنع. وأيضاً فيمكن أن يريد أحدهما ضد مراد الآخر، فيريد هذا تحريك جسم وهذا تسكينه، واجتماع الضدين ممتنع. وإن لم يمكن أحدهما إرادة الفعل إلا بشرط موافقة الآخر له، كان عاجزاً وحده ولم يصر قادراً إلا بموافقة الآخر. أما المتعاونان فإن قيل: إن كلا منهما قادر على الاستقلال حال كون الآخر مستقلاً، لزم القدرة على اجتماع النقيضين وهو ممتنع، فلا يكونان في حالة واحدة كل منهما قادر على الاستقلال، فإن ذلك يقتضي وجوده مرتين في حال واحدة[1]. وهي نفس افتراضات وتفريعات إمام الحرمين[2].

هذا الحديث يجرنا إلى مناقشة مشكلة الصفات عند ابن تيمية، فيؤكد أن المسلمين متفقون على أن الله سبحانه وصفاته اللازمة لذاته لا يجوز عليها العدم، وقد اشتهر في اصطلاح المتكلمين تسميته بالقديم، بل المعتزلة ومن تابعهم غالباً ما يسمونه بالقديم، وإن كان منهم من سماه بالأزلي وأكثرهم يجعلون القدم أخص وصفه، كما أن الفلاسفة المتأخرين الإلّهيين غالباً ما يسمونه واجب الوجود، والمتقدمون منهم غالباً ما يسمونه بالعلة الأولى والمبدأ الأول. وقد يشك الشاك في قدمه، مع العلم بأنه ربه، ويخطر له أن للرب رباً حتى يتبين له فساد ذلك، ثم يستشهد على ذلك بحديث الرسول الذي سبق ذكره في الدليل الأول على وجود الله[3].

---

(١) ابن تيمية: منهاج البينة جـ ١ ص ٣٠٩ - ٣١٠.

(٢) الجويني: لمع الأدلة ص ٨٦ - ٨٧.

(٣) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ ٢ ص ٢١٤ - ٢٢٦.

ويذكر ابن تيمية أن الرسول لم يخبر قط بقدم ذات مجردة عن الصفات والأفعال، بل النصوص الإلٓهية متظاهرة باتصاف الرب بالصفات والأفعال. وهذا معلوم بالضرورة لمن سمع الكتاب والسنّة. كما أن من قال إن الرب تعالى لا علم له ولا قدرة ولا كلام ولا فعل، فقوله مناقض لقول الرسول. والعقل الصريح يعلم أن إثبات عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ممتنع، وذلك كإثبات علم بلا عالم وقدرة بلا قادر فهو ممتنع أيضاً. وأعظم امتناعاً من ذلك أن يكون العلم هو العالم، والعلم هو القدرة، فهذا قول نفاة الصفات[1] وينطبق هذا النقد على المعتزلة والفلاسفة المشائين.

وهكذا يرى ابن تيمية كغيره من المتكلمين، وجوب الصفات لله تعالى. فإذا كان الرب حياً أمكن كونه سميعاً بصيراً متكلماً، وما جاز له من الصفات وجب له. لأن ثبوت صفاته له لا تتوقف على غيره، ولا يجعله غيره متصفاً بصفات الكمال، لأن من جعل غيره كاملاً فهو أحق بالكمال منه، وغير مخلوقه، ويمتنع أن يكون مخلوقه أكمل منه، بل ويمتنع أن يكون هو الذي أعطاه صفات الكمال، لأن ذلك يستلزم الدور القبلي[2]. كما ذكر من قبل كل من الغزالي وأبي البركات البغدادي.

ويقرر ابن تيمية أن حقيقة قول المشائين أن الذي قرره ابن سينا هو أن كل موجود أكمل من الرب، وذلك لسلبهم جميع الأمور الثبوتية عنه وهو معنى قولهم: «هو الموجود المقيد بسلب جميع الماهيات» أو «الوجود الذي لا يعرض له شيء من الماهيات» من حيث أنه واجب الوجود وحتى لا يلزم من ذلك التركيب والتحليل، وحتى لا يشبهوه بالنفس الفلكية أو الإنسانية. ولكنهم بنفيهم عنه العلم والقدرة والحياة والإرادة فإنما قد شبهوه

---

(١) المصدر السابق ص ٨٧.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص ٢٤١.

بالجمادات، فإن الذي هربوا إليه شر مما هربوا منه[1].

وهكذا يستمر ابن تيمية في هدم آراء الفلاسفة المشائين فيما يتعلق بمشكلة الصفات، وهنا يتهكم عليهم في مسألة علم الله للجزئيات ونفيهم لذلك. فيذكر أن الفلاسفة يرون أن الله لا يعرف عين موسى ولا عيسى، ولا محمد، ولا غير ذلك من جزئيات هذا العالم، فضلاً عن علمه بتفاصيل ما جرى يوم بدر ويوم أحد ويوم الأحزاب، وغير ذلك من الأحوال التي يذكرها الله في القرآن، ويخبر بما كان ويكون من الأمور المعنية الجزئية[2].

ويؤكد ابن تيمية أن هذا كله راجع إلى قول أرسطو بأنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره، وإذا كان جوهراً في الغاية من الإلّهية والكرامة والعقل فلا يتغير، والتغير فيه انتقال إلى الأنقص، وهذا هو حركة ما، فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل، ولكن بالقوة وهنا يستشهد ابن تيمية بأبي البركات البغدادي على ضعف هذه الحجج ويستند على قوله بأن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير أن تتحرك على المكان، على رأي أرسطو. فإنه لا يعتقد فيها إنها مما يكون في مكان البتة، فكيف أن تتحرك فيه؟ وما يلزم الأجسام من تغيرات فليس من الضروري أن يلزم النفس، ولقد لزم ذلك في التغيرات النفسانية أيضاً لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم والإرادات. خلاصة القول إن الحكم الجزئي لا يلزم كلياً، ولا يتعدى من البعض إلى البعض، وإلا لكانت الأشياء على حالة واحدة[3].

وينتقل ابن تيمية من إنكار المشائين لعلم الله للجزئيات إلى مسألة

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٧٠ ـ ٢٧٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧٧.

(٣) ابن تيمية: موافقة صحيح جـ ٢ ص ٩١.

هامة تتعلق بفكرة الشفاعة. فيذكر أن ابن سينا ومن وافقه من القرامطة والباطنية من الملاحدة والجهال الذين دخلوا في الصوفية وأهل الكلام، كأهل وحدة الوجود، يقولون بإنه إذا توجه المستشفع إلى من يعظمه من الجواهر العالية كالعقول والنفوس والكواكب والشمس والقمر أو إلى النفوس المفارقة مثل بعض الصالحين، فإنه يتصل بذلك المعظم المستشفع به فإذا فاض على ذلك ما يفيض من جهة شفيعه. هذا الجانب الغنوصي القاتم الذي دخل إلى الإسلام إنما جاء نتيجة لاعتبار هؤلاء المشائين والإشراقيين الشفاعة مبنية على ما يعتقدونه من أن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته، وليس عالماً بالجزئيات، ولا يقدر أن يغير العالم، بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته وعلمه[1].

وهكذا وجه ابن تيمية جل نقده للجانب الإلّهي من الفلسفة، أو الفلسفة الميتافيزيقية وناضلها نضالاً، لأنه كان يعلم مدى خطرها الجامح على الدين والأخلاق والفكر، ومخالفتها للعقل الصريح، فاستحق أن يحمل على عاتقه الرسالة التي قام على إحيائها الغزالي لإنقاذ العالم الإسلامي والمسلمين من هذا التيار المشائي الذي تسلل إلى العقائد الدينية بحجة التوفيق بين العقل والإيمان، والفلسفة والدين، والحكمة والشريعة. فقد وجه الغزالي أنظار المسلمين في بقاع الأمة الإسلامية إلى خطر هذه التيارات الغريبة على الإسلام، ومن جاء بعده كان عالة عليه إما مؤيداً له، وإما متخوفاً من جمهور المسلمين فأظهر خلاف ما يبطن من أمثال السهروردي المقتول وابن رشد.

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقتين ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

خاتمة الكتاب

إن القضية الكبرى والمبدأ الأول الذي لازمنا طيلة البحث في موضوع كتابنا «الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي» هو أن الإسلام دين وفلسفة، إيمان وعقل، شريعة وحكمة. هذه الفلسفة، وهذا الإيمان، وهذه الحكمة لا بد أن تكون صادرة ونابعة من الكتاب والسنة، وإلا لما استحقت أن تسمى فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي الذي يظهر بوضوح في ميدان علم الكلام بصفة عامة، وعند أهل السنّة والجماعة بصفة خاصة.

ولم يعد ثمة مجال لمناقشة بعض المستشرقين الذين ينكرون وجود فلسفة إسلامية، من أمثال «تنمان» الذي يذهب إلى أن أرسطو مع شراحه، ومن بين سائر الفلاسفة، هو الذي استرعى أنظار العرب، وأنهم تلقوا جملة ما ألفه أرسطو عن تراجم ناقصة جداً بوساطة خادعة هي وساطة المذهب الأفلاطوني الجديد، وأضافوا إلى هذا دراسة العلوم الرياضية والتاريخ الطبيعي والطب. ولو اكتفى هذا المستشرق بما ذهب إليه لكان من الممكن قبول رأيه هذا، إلا أنه يزعم أن هناك عدة عقبات ثبطت تقدم العرب في الفلسفة. منها الكتاب المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر. وحزب أهل السنّة، وهو حزب متمسك بالنصوص. وإنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم. وذلك إلى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات، وما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام[1].

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٥.

ولكن «أرنست رينان» الذي كان خصماً للجنس السامي والدين الإسلامي جميعاً، هو أول من استعمل في الغرب كلمة «الفلسفة الإسلامية». ويذهب إلى أن هناك فلسفة عربية هي تعريب الفلسفة اليونانية. إلا أن العرب اتخذوا من تفسير آراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة مملوءة بالعناصر الخاصة، المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس عند اليونان، وكذلك فعل فلاسفة القرون الوسطى. ثم يؤكد أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي التماسها في مذاهب المتكلمين. فهذا المستشرق الفرنسي يرى إذن أن الفلسفة الإسلامية هي علم الكلام، بل ويصرح في كتبه بأن في هذه الفلسفة الإسلامية موضعاً للطرافة[١].

فلم يعدم علم الكلام أن يجدله أنصاراً بين المستشرقين من أمثال «جولد تسيهر» نصير المعتزلة والماتريدية «وكارادي فو» نصير الأشاعرة. فيؤكد الأول أنه في زمن الخلافة الأموية كانت الفلسفة الأرسطية قد كشفت للعالم الإسلامي، وأحس عدد كبير من المثقفين بأثرها حتى في أفكارهم الدينية. وكان من هذا خطر كبير على الإسلام، برغم كل ما عملوه من جهود للتوفيق بين التقاليد الفكرية الدينية والحقائق الفلسفية التي كسبوها حديثاً. ففي بعض النقاط ظهر أنه من المستحيل أن نرى معبراً بين أرسطو، حتى في ثوبه الجديد الأفلاطوني الحديث، وبين مسلمات العقيدة الإسلامية. إنهم رأوا أن الاعتقاد بحدوث العالم في الزمان والعناية الإلٓهية بالعالم في جزئياته الشخصية، والمعجزات، لا يمكن أن تتفق وأرسطوطاليس. ولكن مذهباً جديداً قدر له أن يكون أداة في المحافظة على الإسلام وتقاليده الفكرية في عالم العقول المستنيرة، وهذا المذهب أو النظام هو ما عرف في تاريخ الفلسفة باسم «علم الكلام»، كما عرف رجاله باسم «المتكلمين» ولما كان

(١) المصدر السابق: ص ١٢.

القصد من علم الكلام أن يستخدم سنداً للمذاهب الدينية، فقد قام على فروض ضد الفروض الأرسطية، وكان في المعنى الحق للكلمة فلسفة الدين وأقدم أنصاره هم الذين عرفوا باسم «المعتزلة» الذين أوجبوا على أنفسهم أن يبعدوا عن «الله» كل الأفهام أو التصورات التي تنافي الاعتقاد بعدله، وأن يطهروا فكرة الله من كل الأفهام التي قد تفسد بطبيعتها وحدته وعدم تغيره المطلق. فضلاً عن ذلك، فهم يتمسكون في ثبات وقوة بفكرة الله الخالق العامل، المعنى بالعالم، ويحتجون على الأفهام الأرسطية في فكرة الله[1].

ثم يقيم «جولد تسيهر» مقارنة بين المتكلمين والفلاسفة المشائين تعبر عن حقيقة النزاع بينهما فيذهب إلى أن المذهب الأرسطي في أزلية العالم والاعتراف بعدم خرمه القوانين الطبيعية وإنكار العناية الإلّهية التي تشمل الأشخاص، كان سداً يفصل بين المتكلمين العقليين في الإسلام وبين تلاميذ الأستاجيري، برغم ما كان للمتكلمين هؤلاء من حرية في التفكير. وقد كان عدم كفاية حججهم وأدلتهم التي يستندون إليها سبباً في سخرية الفلاسفة بهم ونقدهم لهم نقداً كله هزؤ وازدراء. هؤلاء الفلاسفة الذين استكبروا عن أن يعترفوا بهم خصوماً وأنداداً لهم وأن يعترفوا بطريقتهم كطريقة جديرة بالبحث والتمحيص[2].

ثم يقيم مقارنة أخرى بين المتكلمين أنفسهم منتصراً للمعتزلة والماتريدية، فيذهب إلى أن آراء الماتريدية أكثر حرية وعقلية من آراء زملائهم الأشاعرة، فأولئك أدنى إلى المعتزلة من هؤلاء. ثم يعطينا مثالاً واحداً يوضح خلافهم جميعاً في الجواب عن هذه المسألة: ما هو أساس

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٨٨ ـ ٩٢ ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين.

(٢) المصدر السابق: ص ٩٧.

وجوب الإيمان بالله؟ فالمعتزلة يرون أنه العقل، والأشاعرة يرون أن هذا يكون لأنه واجب علينا شرعاً أن نؤمن بالله، أما الماتريدية فيقولون أن واجب الإيمان بالله أساسه الأمر الإلّهي (أي كما يرى الأشاعرة) ولكن هذا الأمر يدركه العقل، أي إن العقل وإن لم يكن المرجع للإيمان بالله، فإنه الأداة في ذلك. هذا المثال يمكن أن نفهم منه المنهج المدرسي كله للخلاف العقدي في الإسلام[1].

ولكن هذا الميل من جانب جولد تسيهر للمعتزلة، لم يبعده عن تقرير الحقيقة فيما بعد كما يدل عليه تاريخ علم الكلام وتطوره. فيؤكد أن علم الكلام، الذي تقبل من المسلمين السنيين في شكله الأشعري، عارض المذهب الأرسطي بمنهج يوافق جداً في الدفاع عن العقائد. إنه ـ منذ القرن الثاني عشر ـ هو الفلسفة التي تسود الإسلام[2]، أي منذ حجة الإسلام الغزالي.. وشهادة هذا المستشرق تؤكد ما ذهبت إليه مراراً وتكراراً أن الغزالي هو الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية القائمة على أساس من الكتاب والسنّة، والتي وقفت بقوة ضد التيار المشائي، وأنه يرجع إليه الفضل الأكبر في توجيه الفلاسفة بعده متكلمين ومشائين وإشراقيين، إلى التمسك بالعقيدة الدينية والإيمان بأصول الدين التي لا تتفق مع أصول الفلسفة الأرسطية. فحاول هؤلاء وبخاصة الإشراقيين والفلاسفة التوفيق بين الفلسفة المشائية وعلم الكلام.

أما «كارادي فو» هو نصير الأشاعرة فكان على العكس من جولدتسيهر، معظماً للأشاعرة ومؤيداً لهم في كل مواقفهم ضد المعتزلة والفلاسفة. فيؤكد أن تأثير الأشعري كان عظيماً. وقد قام تلاميذه بممارسة هذا النفوذ فنشروا

---

(١) المصدر السابق: ص ٩٩.

(٢) المصدر السابق: ص ١١٨.

آثاره في أجيال كثيرة، وقد ترك لنا المؤرخ العالم ابن عساكر، الذي عاش في القرن السادس (٤٩٩ ـ ٥٧٩ هـ) وألف للدفاع عن سنية الأشعري التي كانت موضع الجدل فيما بعد، قائمة لخلفاء هذا الإمام يجدر أن يذكر بينهم، كصاحب لشخصية فلسفية ممتازة بما فيه الكفاية، الباقلاني البصري المتوفي سنة ٤٠٣ هـ، وأبو المعالي الجويني المعروف بلقب إمام الحرمين، أي إمام المصرين المقدسين: مكة والمدينة والذي عاش من سنة ٤١٩ إلى سنة ٤٧٨ هـ وكان أستاذا للغزالي، ولم تستأثر هذه المدرسة الأشعرية العظيمة لنفسها بلقب مدرسة المتكلمين، فيوجد من المتكلمين من هم غير أشاعرة، ولكن مؤلفي العرب، إذا ما ذكروا رأي المتكلمين المشهورين قصدوا ـ دائماً تقريباً ـ علماء الأشاعرة ولا سيما العالمين المذكورين. وقد وجه الأشعري عدداً كبيراً من الرسائل ضد المعتزلة والراوندية وأهل التثنية، وإذا نظرنا إلى عناوين الرسائل الموجهة ضد الفلاسفة وجدنا الأشعري يقسمهم إلى فلاسفة بمعنى الكلمة أي أفلاطونيين وأرسطوطاليسين، وإلى طبائعيين ودهريين، وذلك ما صنعه الغزالي بعد زمن. بيد أن المدرسة الفلسفية لم تكن في غير دور الظهور عند العرب حينما كان على الأشعري أن يكافحها وأنها كانت ممثلة من قبل تلاميذ الكندي غامضي الأمر، ولذا فإن هذا الجدل لم يكن غير أول لجلجة إذا ما قيس بالجدل الذي وقع بعد قرنين، فعورض به أثر ابن سينا بأثر الغزالي، فكان العمل الذي ألقي على عاتق الأشعري ومدرسته خاصة، هو مكافحة المعتزلة[1].

وليس هذا فحسب، فإن عادة متكلمي السنية ترجع في مناهضة الفلاسفة إلى أوائل المدرسة الفلسفية التي يعد وقوف الحياة في هذه المدرسة بعد ابن سينا ظاهرة غريبة، فابن سينا هو الفيلسوف العربي الذي لم

(١) كارادي فو: الغزالي ص ٢٥ ـ ٢٧.

يزل حاضراً في دور رشد الغزالي، وأنه لم يأت أحد غير ابن سينا لينهض أمامه. وقد رئي هذا الكفاح أمراً ضرورياً لدى علماء الكلام كما رئيت ضرورة مكافحة المعتزلة، ومهما كان أمر إخلاص الفلاسفة الشخصي كمؤمنين، فإن مذهبهم كان في نظر أشد حفظة الدين تدقيقاً خطراً أو صريح الفساد، وكان هؤلاء الحماة يحكمون على حسب الظاهر ومن غير أن يقولوا بأن مذهب الفلاسفة كثير الاحتفال بالعقل، وأنه ضار بالوحي إذ يقيم الفلسفة القديمة على جوانبه وعلى مستوى أعلى منه بعض الشيء. ويجدون ـ فضلاً عن ذلك ـ اشتماله على إلحادات واضحة، وهذا ما كانوا يقولون. فقد درس الغزالي الفلسفة وقرأ الفلاسفة بروح بالغ الحرية لم يكدره أي اعتبار مفرط. وحاصل القول إن الغزالي ـ وإن كان يعرف وجوهاً أخرى لمناهج الفلاسفة بحصر المعنى ـ صوب هجومه إلى مذهب ابن سينا على الخصوص[1].

فقد هدم الغزالي نظام الفلاسفة ونظام الزنادقة الآخرين، وأقام نظام علم الكلام السني، وظلت مؤلفاته في هذا الموضوع معبرة كاملة عن العقيدة الإسلامية. وظلت المدرسة الفلسفية (بسبب الضربات المتلاحقة التي وجهها الغزالي إليها) غير منتجة تقريباً في الشرق الإسلامي بعد الغزالي ولكنها ازدهرت في المغرب بعد نصف قرن بابن باجة وابن طفيل وابن رشد[2]. وحتى هؤلاء أيضاً لم يستطيعوا الإخلاص للفلسفة المحضة إخلاصاً تاماً، فقد تأثروا بهذه الضربات وهذه الانتقادات التي وجهها الغزالي إلى الفلسفة المشائية. فحاولوا ـ قدر المستطاع ـ التوفيق بين الحكمة والشريعة وبخاصة ابن رشد، وإن كان باطنهم إلى الفلسفة أقرب، وقد أوضحت كثيراً

---

(١) المصدر السابق: ص ٥٧ ـ ٦٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٧٩ ـ ٧١.

من المواقف التي يقترب فيها المفكرون جميعاً، فلاسفة ومتكلمين وإشراقيين، من آراء الغزالي وتأثرهم به، حتى ينقذوا أنفسهم من وصمة الكفر والإلحاد، وحاولوا التقرب إلى الجمهور المسلم على حساب الغزالي وأوضح مثال لذلك الفيلسوف المشائي ابن رشد.

فالغزالي هو الذي ضرب الفلسفة المشائية العربية في مسائل الإلّهيات ضربة لم تقم لها قائمة بعدها. وكان من نتيجة ذلك أن فقدت هذه الفلسفة استقلالها وأهميتها فدخل بعض عناصرها في الثقافة العامة، وبقيت منها بقايا ظلت حية في كتابات الأجيال التالية من المتفلسفين وفي كتب الكلام والتصوف بوجه خاص.

لهذا لم يلمع في تاريخ الفكر الإسلامي بعد الغزالي فيلسوف من طبقة الفارابي وابن سينا، ولم يظهر على المسرح الفلسفي الشرقي إلا الملخصون والشراح والكتاب للحواشي والتعليقات، الذين لم يتجاوزوا فلسفة المتقدمين. بل لم يلمع من فلاسفة الغرب الإسلامي من يمكن أن نقارنه برجال الطبقة سالفة الذكر: فإن كبار فلاسفة الأندلس والغرب، مع استثناء ابن رشد الذي أخلص الأخلاص كله لأرسطو في شروحه وتعليقاته (بل وحاول ابن رشد أن يجعل أرسطو فيلسوفاً مسلماً وأن ينفذ به إلى العالم الإسلامي كي يجعله صديقاً للإسلام والمسلمين بما يعرف عنده بمحاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة، وبيان ما بينهما من اتصال وثيق) كانوا عالة على فلاسفة الشرق،وكانوامنهم بمثابة الأقمار التوابع التي تدور في أفلاك الكواكب الكبيرة: كابن باجة الذي دار في فلك الفارابي، وابن طفيل الذي دار في فلك ابن سينا.

والغزالي هو الذي قرب الفلسفة وعلم الكلام ـ كما فهمها ـ من عقول أوساط الناس بعد أن كان قصراً على طبقة خاصة، فقد أحاط الفلاسفة أنفسهم قبل الغزالي بسياج من الأسرار واصطنعوا لغة حافلة بالغموض

والمصطلحات التي كانت غريبة على اللغة العربية: إما في بنائها أو في مفاهيمها الجديدة التي حملتها الفلسفة اليونانية بعدما نقلت إلى العربية. ولا يعني ذلك مطلقاً أن الغزالي نفسه قد تحرر من أساليب الفلاسفة ومنهجهم واصطلاحاتهم تمام التحرر في كثير مما كتب، وفي كتاب التهافت بوجه خاص. بل كان لزاماً عليه أن يخاطب الفلاسفة بلغتهم ويحاربهم بأسلحتهم[1].

ولقد كان لموقف الغزالي من الفلسفة المشائية وعلم الكلام، أثر كبير في تحديد المسائل والمشكلات الفلسفية الميتافيزيقية التي دارت عليها مؤلفات المفكرين جميعاً من متكلمين وإشراقيين وفلاسفة. هذه المسائل وهذه المشكلات التي حاول الغزالي بيان تهافتها وإبطال آراء الفلاسفة في بعضها، وتكفيرهم في البعض الآخر، قد أوضحها في كتابه النقدي الفلسفي «التهافت» وفي كتابه الصوفي الروحي العظيم الذي يؤرخ تطور الحياة الفكرية والروحية عند الغزالي وهو «المنقذ من الضلال». فمجموع ما غلط فيه الفلاسفة الإسلاميون المشاؤون يرجع إلى عشرين مسألة يجب تكفيرهم أصلاً في ثلاث منها وتبديعهم في سبع عشر. أما المسائل الثلاث الكبرى التي قامت عليها فصول كتابنا فقد خالفوا فيها كافة المسلمين، وذلك في قولهم:

١ - إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، فالمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية. ولقد صدقوا في إثبات الروحانية فإنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به. والحقيقة أقررها مرة أخرى هنا، أن الغزالي لم يكن

---

(١) د. أبو العلا عفيفي: أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام ص ٧٣٦ - ٧٣٧.

موفقاً كل التوفيق في مسألة عودة الروح إلى الأجساد فلقد كان الغزالي أميل إلى الفلسفة منه إلى العقيدة الدينية، لذلك حين حاول تبرير عودة الأرواح لا إلى الأجسام عينها وإلى نفس الأبدان المنحلة، بل إلى مثل الأبدان حتى وإن أدى ذلك إلى القول بالتناسخ في الدار الآخرة، ما دام ينكر هذا في الدنيا. وكان يستطيع الغزالي التمسك بالعقيدة وبما يقوله الكتاب والسنّة كما فعل ابن تيمية وابن القيم وخواجة زادة الذين كانوا أكثر توفيقاً من الغزالي في هذه الناحية بالذات، وهي أن القدرة الإلّهية اللامتناهية تستطيع إعادة الأبدان عينها مهما لحقها من فساد وتحلل. وكما قلت من قبل إن عذر الغزالي الوحيد في هذه المسألة هو أنها تتعلق بمستقبل مجهول عقلاً، ولم يوضحها الدين توضيحاً شافياً يحسم النزاع، فهي إذن مسألة اجتهاد لا يصح لأي مفكر الخروج فيها على ما قرره الشرع. ولهذا نرى ابن رشد وقع بدوره في هذا المأزق متأثراً في ذلك بالغزالي كما هو واضح في الفصل الثالث من الكتاب.

٢ ـ ومن ذلك قولهم: **﴿إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات﴾** وهذا أيضاً كفر صريح، بل الحق أنه **﴿لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض﴾**. ولقد رأينا في الفصل الرابع إلى أي مدى استطاع الغزالي، بكل ما أوتي من الحجج والبراهين العقلية والأسانيد النقلية، تقرير علم الله للجزئيات وعنايته الشاملة لكل صغيرة وكبيرة بما يتمشى مع عقيدة أهل السنّة والجماعة وبخاصة الأشاعرة مما كان له أثر كبير فيمن جاءوا بعده. ولقد اتهم الغزالي كما اتهم أستاذه الجويني، بإنكارهما لعلم الله للجزئيات، وهي تهمة باطلة في حقهما وفي حق كل مسلم متمسك بالكتاب والسنّة.

٣ ـ ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل. وهنا تظهر عقلية الغزالي النفاذة،

وتبرز فلسفته الحقيقية التي وقفت بصلابة وقوة ضد التيار المشائي، مما كان له أثر كبير فيمن جاءوا بعده فحاولوا التوفيق بين الفلسفة المشائية وعلم الكلام، فوقفوا بين القول بقدم بعض العالم وحدوث البعض الآخر وبخاصة الإشراقيين من أمثال أبي البركات والسهروردي المقتول وابن طفيل، وحتى الفيلسوف المشائي ابن رشد كما هو واضح في الفصل الأول[1].

---

(1) آثرنا عرض موقف كل من السهروردي، وابن سبعين وابن القيم، وخواجة زادة من مشكلتي النفس الإنسانية والألوهية حيث أسهموا مساهمة فعالة في معالجتهما والوقوف ضد التيار المشائي كل حسب مذهبه الخاص به سواء أكان إشراقياً أو كلامياً لحين صدور الطبعة الثانية للكتاب بإذن الله.

المَـــرَاجع

١ ـ القرآن الكريم.
٢ ـ **ابن باجة**: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد، تحقيق د. الأهواني ط القاهرة ١٩٥٠.
٣ ـ **ابن تيمية**: شرح حديث عمران بن حصين، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ط القاهرة ١٣٤٩ هـ.
٤ ـ **ابن تيمية**: الرد على المنطقيين ط بمباي ١٩٤٩.
٥ ـ **ابن تيمية**: مجموعة التفسير.
٦ ـ **ابن تيمية**: مجموعة الرسائل والمسائل ط القاهرة ١٣٤٩ هـ.
٧ ـ **ابن تيمية**: مجموعة الفتاوي جـ ١ ط القاهرة ١٣٢٦ هـ.
٨ ـ **ابن تيمية**: منهاج السنة، تحقيق د. رشاد سالم ط القاهرة ١٩٦٢.
٩ ـ **ابن تيمية**: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق محيى الدين عبد الحميد وحامد الفقي ط القاهرة ١٩٥١.
١٠ ـ **ابن تيمية**: نقض المنطق، تصحيح حامد الفقي وآخرين ط القاهرة ١٩٥١.
١١ ـ **ابن رشد**: تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا ط القاهرة ١٩٦٤.
١٢ ـ **ابن رشد**: تلخيص كتاب النفس، تحقيق د. الأهواني ط القاهرة ١٩٥٠.

١٣ ـ **ابن رشد**: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ط القاهرة ١٣١٩ هـ.
١٤ ـ **ابن رشد**: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د. قاسم ط القاهرة ١٩٦٤.
١٥ ـ ابن سبعين: الرسائل، تحقيق د. بدوي ط القاهرة ١٩٦٥.
١٦ ـ **ابن سينا**: الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل ط القاهرة ١٩٠٨.
١٧ ـ **ابن سينا**: الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. دنيا ط القاهرة ١٩٥٨.
١٨ ـ **ابن سينا**: رسالة في الحدود ضمن تسع رسائل.
١٩ ـ **ابن سينا**: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها تحقيق د. الفندي.
٢٠ ـ **ابن سينا**: عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل.
٢١ ـ **ابن طفيل**: حي بن يقظان، تحقيق أحمد أمين ط القاهرة ١٩٦٦.
٢٢ ـ **ابن طفيل**: حي بن يقظان أو أسرار الحكمة المشرقية ط القاهرة ١٩٠٩.
٢٣ ـ **ابن العماد الحنبلي**: شذرات الذهب في أخبار من مذهب جـ ٧ ط القاهرة ١٩٥١ هـ.
٢٤ ـ **ابن قيم الجوزية**: الروح ط القاهرة ١٩٥٧.
٢٥ ـ **ابن قيم الجوزية**: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية ط القاهرة ١٣٤٤ هـ.
٢٦ ـ **ابن قيم الجوزية**: مدارج السالكين ط القاهرة ١٩٥٧.
٢٧ ـ **ابن قيم الجوزية**: مفتاح دار السعادة ط القاهرة صبيح وأولاده.
٢٨ ـ **أبو البركات البغدادي**: المعتبر ط الدكن ١٣٥٨ هـ.
٢ ـ **أبو العلا عفيفي**: أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام، ضمن مهرجان الغزالي دمشق ١٩٦١.
ظفر الأسفراييني: التبصير في الدين ط القاهرة ١٩٤٠.

٣١ ـ **إبـراهيم مدكور**: في الفلسفـة الإسـلامية منهـج وتطبيقـه ط القاهـرة ١٩٤٧.

٣٢ ـ **أوتوبريتـزل**: مذهـب الجوهـر الفـرد عنـد المتـكلمين الأولين في الإسلام، ترجمة أبي ريدة ط القاهرة ١٩٤٦.

٣٣ ـ **الباقلاني**: التمهيد، نشرة الأستاذين الخضيري وأبي ريدة ط القاهـرة ١٣٦٧ هـ.

٣٤ ـ **بولس مسعد**: ابن سينا الفيلسوف، المقتطف جـ ٤ مجلد ١٢٥ أبريل ١٩٥٢.

٣٥ ـ **بينيس**: مذهب الـذرة عنـد المسـلمين ترجمـة أبـي ريدة ط القاهـرة ١٩٤٦.

٣٦ ـ **التهانوي**: كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ط ليز ١٨٦٢.

٣٧ ـ **جاكوبي**: نظرية الجزء عند الهنود، دائرة معـارف الـدين والأخـلاق جـ ٢.

٣٨ ـ **جولد تسيهر**: العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين.

٣٩ ـ **الجويني**: الإرشاد، تحقيق محمد يوسف وعلي عبد المنعم ط القاهرة ١٩٥٦.

٤٠ ـ **الجويني**: الشامل، تحقيق هلموت كلوبفرط القاهرة ١٩٦١.

٤١ ـ **الجويني**: العقيدة النظامية، تحقيق الكوثري ط القاهرة ١٩٦٨ هـ.

٤٢ ـ **الجويني**: لمع الأدلة، تحقيق فوقية حسين ط القاهرة ١٩٦٥.

٤٣ ـ **حمودة غرابة**: ابن سينا بين الدين والفلسفة ط القاهرة ١٩٤٨.

٤٤ ـ **خواجة زادة**: تهافت الفلاسفة ط القاهرة ١٣٠٣ هـ.

٤٥ ـ **دي بور**: تاريخ الفلسفة في الإسـلام، ترجمـة أبـي ريدة ط القاهـرة ١٩٥٤.

٤٦ ـ **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء جـ ٢، ط بيروت ١٩٥٧ .**
٤٧ ـ **السبكي** : طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣، جـ ٤ ط القاهرة الأولى .
٤٨ ـ **السراج الطوسي** : اللمع ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور ط القاهرة ١٩٦٠ .
٤٩ ـ **سليمان دنيا** : الحقيقة في نظر الغزالي ط القاهرة ١٩٦٥ .
٥٠ ـ **السهروردي** : حكمة الإشراق ، شرح قطب الدين الشيرازي .
٥١ ـ **السهروردي** : مجموعة في الحكمة الإلهية ، تصحيح هنري كوربين ط إستامبول ١٩٤٥ .
٥٢ ـ **السهروردي** : هياكل النور ، تحقيق أبي ريان ط القاهرة ١٩٥٧ .
٥٣ ـ **الشهرستاني** : الملل والنحل جـ ٤ ط القاهرة صبيح .
٥٤ ـ **الشهرستاني** : نهاية الإقدام في علم الكلام نشرة جيوم ط القاهرة .
٥٥ ـ **عبد الرحمن بدوي** : حي بن يقظان لابن طفيل ، تراث الإنسانية المجلد الأول .
٥٦ ـ **عبد الرحمن بدوي** : مؤلفات الغزالي ط القاهرة ١٩٦١ .
٥٧ ـ **عبد العظيم شرف الدين** : ابن قيم الجوزية ط القاهرة ١٩٥٥ .
٥٨ ـ **عبد الكريم العثمان** : وظائف النفس عند الغزالي ، المهرجان بدمشق ١٩٦١ .
٥٩ ـ **عثمان أمين** : شخصيات ومذاهب فلسفية ط القاهرة ١٩٤٥ .
٦٠ ـ **علي سامي النشار**: الأصول الأفلاطونية ، فيدون ط الإسكندرية ١٩٦٥ .
٦١ ـ **علي سامي النشار**: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ط إسكندرية ١٩٦١ .
٦٢ ـ **علي سامي النشار**: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ط إسكندرية ١٩٦٦ .

٦٣ ـ **علي سامي النشار**: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ٢ ط إسكندرية ١٩٦٥.

٦٤ ـ **عمر فروخ**: ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ط بيروت ١٩٤٦.

٦٥ ـ **الغزالي**: الإحياء جـ ١ ط القاهرة ١٣٢٦ هـ.

٦٦ ـ **الغزالي**: الاقتصاد في الاعتقاد ط القاهرة ١٣٢٠ هـ.

٦٧ ـ **الغزالي**: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا ط القاهرة ١٩٥٨.

٦٨ ـ **الغزالي**: روضة الطالبين وعمدة السالكين ط القاهرة ١٩٢٤.

٦٩ ـ **الغزالي**: فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي ط القاهرة.

٧٠ ـ **الغزالي**: مشكاة الأنوار، تحقيق أبي العلا عفيفي ط القاهرة ١٩٦٤.

٧١ ـ **الغزالي**: مشكاة الأنوار، مجموعة الجواهر ط القاهرة ١٩٣٤ هـ.

٧٢ ـ **الغزالي**: المضنون به على غير أهله (الكبير) ط القاهرة ١٣٠٣ هـ.

٧٣ ـ **الغزالي**: المضنون به على غير أهله (الصغير) ط القاهرة ١٣٠٣ هـ.

٧٤ ـ **الغزالي**: المعارف العقلية، تحقيق عبد الكريم العثمان ط دمشق ١٩٦٣.

٧٥ ـ **الغزالي**: معراج السالكين، مجموعة الفرائد ط القاهرة ١٩٢٤.

٧٦ ـ **الغزالي**: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا ط القاهرة ١٩٦١.

٧٧ ـ **الغزالي**: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود ط القاهرة ١٩٦٢.

٧٨ ـ **الفارابي**: آراء أهل المدينة الفاضلة ط القاهرة ١٩٠٧.

٧٩ ـ **فرح أنطون**: ابن رشد وفلسفته ط إسكندرية ١٩٠٣.

٨٠ ـ **فوقية حسين**: الإرشاد للجويني، تراث الإنسانية مجلد ١ جـ ٦ ط القاهرة ١٩٦٣.

٨١ ـ **فوقية حسين**: الجويني إمام الحرمين، أعلام العرب ط القاهرة ٦٤.

٨٢ ـ **كارادي فو**: الغزالي، ترجمة عادل زعيتر ط القاهرة ١٩٤٩.

٨٣ ـ **الكندي** : الرسائل الفلسفية جـ ٢ ، تحقيق أبي ريدة ط القاهرة ٥٠ .
٨٤ ـ المثل العقلية الأفلاطونية : المؤلف مجهول ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ط القاهرة ١٩٤٧ .
٨٥ ـ **محمد البهي** : الجانب الإلٓهي من التفكير الإسلامي ط القاهرة ١٩٦٧ .
٨٦ ـ **محمد ثابت الفندي** : الله والعالم ، الصلة بينهما عند ابن سينا ، مهرجان ابن سينا .
٨٧ ـ **محمد علي أبو ريان** : أصول الفلسفة الإشراقية ط القاهرة ١٩٥٩ .
٨٨ ـ **محمد علي أبو ريان** : تاريخ الفكر الفلسفي جـ١ ، جـ٢ ط إسكندرية ٦٥ ، ٦٧ .
٩٨ ـ **محمد علي أبو ريان** : الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها ط إسكندرية ١٩٦٧ .
٩٠ ـ **محمد علي أبو ريان** : نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا ، مجلة آداب إسكندرية مجلد ١٢ .
٩١ ـ **محمد غلاب** : المعرفة عند مفكري المسلمين ط القاهرة ١٩٦٦ .
٩٢ ـ **محمد مصطفى حلمي** : تدبير المتوحد لابن باجة ، تراث الإنسانية جـ ١ مجلد ٣ .
٩٣ ـ **محمد يوسف موسى** : الإلٓهيات بين ابن سينا وابن رشد ، مهرجان ابن سينا .
٩٤ ـ **محمد يوسف موسى** : الإلٓهيات بين الدين والفلسفة ط القاهرة ١٩٥٩ .
٩٥ ـ **محمود قاسم** : ابن رشد وفلسفته الدينية ط القارة ١٩٦٤ .
٩٦ ـ **محمود قاسم** : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ط القاهرة ١٩٤٩ .
٩٧ ـ **محمود قاسم** : نظرية المعرفة عند ابن رشد ط القاهرة الأنجلو .
٩٨ ـ **مصطفى عبد الرازق** : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ط القاهرة ١٩٥٩ .

٩٩ ـ **يحيى هويدي**: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية جـ ١ ط القاهرة ١٩٦٦ .
١٠٠ ـ يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ط القاهرة ١٩٦٦ .
١٠١ ـ **يوسف كرم**: تاريخ الفلسفة اليونانية ط القاهرة ١٩٥٣ .

١٠٢ ـ Emile Brehier: Histoire de la Philosophie, Tome I, Paris 1928.
١٠٣ ـ Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol II London 1930.
١٠٤ ـ Ibrahim Madkour: La Place d'al Farabi, dans L'ecole Philosophie musulmane, Paris 1934.
١٠٥ ـ R. De Vaux: L'avicennismen Latin.

الفهرس

